المكتبة الفلسفية

دراسات
في الفلسفة الإسلامية

تأليف
دكتور محمود قاسم
رئيس قسم الفلسفة بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة
وأستاذ بمعهد الدراسات الإسلامية

الطبعة الثالثة
مزيدة ومنقحة
١٩٧٠



دار المعارف بمصر

دراسات

في الفلسفة الإسلامية

تأليف

دكتور محمود قاسم

رئيس قسم الفلسفة بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة

وأستاذ بمعهد الدراسات الإسلامية

الطبعة الثالثة

مزيدة ومنقحة

١٩٧٠



دار المعارف بمصر



·الناشر : دار المعارف بمصر - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج. ع. م.

الإهداء

إلى معهد الدراسات الإسلامية تقديراً لخدماته الجليلة فى نشر الثقافة الإسلامية .

محمود قاسم



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

نريد أن نحدد المنهج الذى التزمناه فى هذه الدراسات ، حتى نبين لماذا اخترنا بعض موضوعات الفكر الإسلامى مؤثرين أن نبدأ بها دون سواها . وقبل ذلك ، ينبغى أن نشير إلى أن هناك منهجين فى دراسة هذا الفكر ، تغلب على أحدهما المسحة التاريخية ، وتبرز فى الآخر الناحية الموضوعية ؛ إذ من العسير فى هذا المجال أن نفصل بين هاتين الناحيتين ، وإن أمكن أن نجعل الصدارة لإحداهما دون الأخرى . وربما كان المنهج الأول أيسر مورداً ، وذلك لكثرة الوثائق والنصوص التى يجدها الباحث فى كتب التراجم والفرق والطبقات والمراجع التاريخية للمجتمع الإسلامى ، منذ ظهور الفكر الإسلامى حتى الآن . ويمتاز هذا المنهج بأنه يضع فى متناول الباحث مادة ضخمة قد تغريه بأن يغترف منها ، وأن يعرض على المعاصرين كثيراً من التفاصيل وملامح المفكرين التى قد يجهلونها ، والتى قد لا تدخل تحت حصر . غير أن هذه الميزة قد تنقلب ، فتصبح أحد عيوب هذا المنهج ؛ لأن التفاصيل التاريخية وما يحيط بها من قصص وأساطير ، أحياناً ، قد تستهوى قلم الباحث ، فتخرجه عن موضوعه الأساسى من عرض نماذج واضحة محددة للفكر الإسلامى تكشف لنا عن اتجاهاته الأصيلة وخصائصه الذاتية ، وعن عوامل نشأتها وتطورها وتفسيرها

على نحو يلقى ضوءاً مفعماً عليها فى عصر معين ، وعلى الأصول التى انحدرت منها ، وعلى النتائج الثقافية والاجتماعية التى أسفرت عنها .

أما المنهج الآخر فيحاول أن يتجه رأساً إلى موضوعات محددة من التفكير الفلسفى ليتخذها مادة لنوع من الدراسات المركزة التى تعنى بالأفكار أكثر مما تعنى بالتفاصيل التاريخية ، ودون أن تغض من شأنها ؛ إذ لا تخلو من فائدة ، فهى ترشد بعض الباحثين إلى توجيه بحوثهم اتجاهات جديدة .

وأيًّا ماكان الأمر ، فإن المنهج الموضوعى يثير مشكلات محددة ، ويدرسها دراسة مقارنة ، وقد يجد لها حلولا جديدة ، إذا اهتدى إلى وثائق جديدة تدعو إلى وجهات نظر مخالفة لتلك التى ارتضاها باحثون سابقون . ويقوم هذا المنهج أساساً على عمليتى التحليل والتركيب ، كما هى الحال فى دراسة الوثائق التاريخية[1] ، أى أنه يتطلب دراسة تحليلية كافية ، ثم يحتاج إلى نظرة تركيبية تقوم على اختيار الآراء الرئيسية ، وما يدور حولها من تفاصيل فرعية . وهو منهج أكثر عسراً من المنهج السابق ، وربما كان أقل إغراء لهواة القصص والنوادر ، أو لهؤلاء الذين يسعدهم أن يثقل عليهم المؤلفون بجهاز معقد من المراجع وتراجم الرجال فى استفاضة وكرم . وهو أقل طلاوة ؛ لأنه يضع المرء وجهاً لوجه مع النظريات الفلسفية مجردة عن الحوادث التاريخية والاجتماعية العابرة التى أحاطت بنشأتها .

---

(١) انظر منهج البحث فى التاريخ فى كتابنا المنطق الحديث ومناهج البحث – الطبعة السادسة – نشر دار المعارف سنة ١٩٧٠

وقد بدأت دراسة الفلسفة الإسلامية فى مصر تبعاً للمنهج الأول ، أى المنهج التاريخى ، وعلى رأس هذه المدرسة المغفور له الأستاذ مصطفى عبد الرازق ، وقد سار تلاميذه على نهجه . ومن هؤلاء نذكر المرحوم الأستاذ محمود الخضيرى ، والأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة الذى بذل جهوداً مشكورة فى دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ونشر رسائل الكندى ، وترجم كتاب « ديبور » ، وعلق عليه تعليقات تشهد بأصالته وسعة علمه . ومنهم زميلنا الأستاذ الدكتور على النشار ، وهو الآن بصدد بذل مجهود ضخم فى مجلداته الكبيرة المتتابعة عن نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام . ويعد الدكتور النشار باعترافه ، وباعترافنا أيضاً ، امتداداً لمدرسة الأستاذ مصطفى عبد الرازق . ويبدو ذلك واضحاً فى كتبه العديدة . ويمتاز عمله بإبراز كثير من النصوص التى تربطنا بالمصادر العربية الأصيلة التى عالجت موضوع الفرق الإسلامية، وبالمراجع التاريخية الكبرى ، كما يمتاز بلمحاته التركيبية المثمرة . وللأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى مجهود كبير فى نشر كثير من النصوص الفلسفية وفى ترجمة بحوث كبار المستشرقين . كذلك عنى الأستاذ الدكتور أبو ريان بالكتابة فى أصول الفلسفة الإشراقية ، على نحو يضمه إلى أصحاب المنهج الثانى ، وهو ينشر نصوصاً للسهروردى المقتول مما يجعله يلحق بأصحاب المنهج الأول ، كذلك يشترك مع الأستاذ الدكتور على النشار فى تزويد المكتبة العربية المعاصرة بكثير من النصوص الفلسفية فى كتابهما المسمى « قراءات » .

أما الاتجاه الآخر ، الذى يهتم بالناحية الموضوعية ويعتمد فى الوقت نفسه على البحوث التحليلية التفصيلية لكى يختار مذاهب معينة ،

ويصنف الآراء ويعيد تركيب العناصر الأولية لموضوعات الفلسفة الإسلامية ، ويدخلها في إطار تركيبي ، ويعرضها عرضاً مركزاً تسيطر عليه فكرة موجهة — فتجد له أيضاً نماذجه ، وإن كانت قليلة ؛ وهذا ما نراه بوضوح في كتابات الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور ، في كتابه عن « الفارابي » وفي كتابه « في الفلسفة الإسلامية — منهج وتطبيقه » . ولا نريد أن نضرب أمثلة أخرى حتى لا يقال إننا نريد الحديث عن أنفسنا ، وعن إنتاجنا في مجال التفكير الفلسفي الإسلامي . لكن ينبغي أن نشير إلى جهود زميل كريم خصص حياته لدراسة التصوف الإسلامي ، وهو المرحوم الأستاذ الدكتور مصطفى حلمي . ودراساته لابن الفارض أشهر من أن يشار إليها . وهناك مثال جيد آخر جمع بين المنهجين ، ونعني به الأستاذ عبد الحليم محمود في كتبه العديدة عن الغزالي ، وابن طفيل ، ونشأة التفكير الإسلامي .

وفي كتابنا هذا وضعنا منهجاً محدداً ، وهو أن نعالج موضوعات متفرقة لنعطي نماذج مختلفة من التفكير الإسلامي . فعرضنا لمسألة النفس عند الفارابي وابن سينا ، وبينا الصلة بين تفكير المسلمين في هذه المسألة وتفكير فلاسفة اليونان ، كسقراط وأفلاطون وأرسطو .

ثم عرضنا لموقف الإمام الغزالي من العقل والتقليد ، بعد ذكر شيء عن تاريخ حياته . كما خصصنا فصلا عقدنا فيه مقارنة بين الإمام الغزالي وبين « جان جاك روسو » في تربية الطفل . ثم عالجنا محاولة ابن رشد التوفيق بين العقل والدين ، وحددنا موقفه من علماء الكلام ومن الأشعرية بصفة خاصة ، مستشهدين بنصوص قليلة من كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » .

ثم خصصنا فصلا عرضنا فيه للمحة عابرة عن تاريخ نشأة التصوف . وقد ساقنا الحديث إلى مناقشة بعض آراء الدكتور طه حسين . ثم أعطينا نموذجاً لنوع من التصوف يتسق إلى حد كبير مع الاتجاه الإسلامى الخالص الذى يعتمد على الكتاب والسنة ، والذى يخلو إلى حد كبير من رواسب الثقافات القديمة من يونانية وفارسية .

وقد زدنا فى هذه الطبعة فصلين آخرين : أحدهما لبيان موقف محيي الدين بن عربى من أهل الظاهر والفلاسفة . وأما الآخر فيتصل باتجاه جديد لحل نفس المشكلة التى عرض لها الإمام الغزالى وابن رشد فى محاولة التوفيق بين الدين والعقل ، وإن تميز ابن عربى بتمجيد التصوف والغض من قيمة العقل الإنسانى المحدود .

ونرجو الله أن تكون هذه الموضوعات ممهدة لموضوعات أخرى قد نرى أنها ربما تكشف عن بعض الجوانب الغامضة فى موضوعات أخرى من الفلسفة الإسلامية .

محمود قاسم

٢١ مارس سنة ١٩٧٠

الفصل الأول

فكرة النفس فى الفلسفة الإسلامية

سنعرض فى هذا الفصل لموضوع النفس الإنسانية فى الفلسفة الإسلامية، وسنرى أن وجهة نظر المسلمين فى هذا الموضوع ترتبط إلى حد كبير بالفلسفة الإغريقية من جانب ، وبالعقيدة الإسلامية من جانب آخر . ومن الواجب أن نشير إلى الأصول الإغريقية ، لأننا إذا بدأنا بدراسة آراء الفارابى ، أو ابن سينا، أو ابن طفيل. أو ابن رشد فى هذه المسألة، دون أن نرجع إلى الفلسفات السابقة ، فسيكون بحثنا مبتوراً .

وينبغى أن نعلم أن فلاسفة الإغريق لم يكونوا على وفاق فيما بينهم ؛ إذ بدأت الفلسفة الإغريقية بمحاولة تفسير الكون والإنسان تفسيراً مادياً . وهذا هو مذهب الطبيعيين من أمثال طاليس وتلاميذه ، وديمقريطس ومدرسته ، تلك المدرسة التى قالت بفكرة التطور التى سنجدها بصورة أخرى فى القرن التاسع عشر عند دارون .

لكن الاتجاه الإغريقى بدأ يتخذ سبيلا آخر أقرب إلى الاعتراف بوجود النفس الإنسانية واستقلالها وخلودها عند سقراط وأفلاطون ، وإن كان أرسطو قد مال إلى القول بخلود أحد أجزائها وهو العقل . والحق أن الدراسات النفسية عند هذا الأخير اتجهت وجهة تكاد تكون حديثة؛ فإنه لم يشأ أن يتكلم ، على غرار أستاذه أفلاطون ، عن أصل الروح ومصيرها ؛ بل آثر أن يتكلم عن وظائفها . إنه لم ينكر خلود الروح

صراحة ، لكن منطق مذهبه أو فلسفته يفضى إلى إنكار هذا الخلود .

وقد انتقلت هذه الفلسفة الإغريقية فى النفس إلى التفكير الإسلامى ، واطلع المسلمون على فلسفة أرسطو ، كما اطلعوا على فلسفة أفلاطون . كذلك أطلعوا على فلسفة هجينة تجمع بين اتجاه أرسطو واتجاه أفلاطون . ونريد بهذه الفلسفة الهجينة مذهب أفلوطين من مدرسة الإسكندرية . ومن الغريب أن مفكرى المسلمين لم يفطنوا إلى أن هذه المدرسة الأفلاطونية المحدثة ما هى إلا نموذج من الآراء التلفيقية التى احتضنتها الجمعيات السرية منذ عهود بعيدة . وقد بدا هذا الاتجاه الذى يتعارض مع الوحى عند القرامطة وبعض الفرق الغالية .

وأيًّا ما كان الأمر ، فإن فلاسفة الإسلام حاولوا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، فأساء كثير منهم إلى روح الإسلام ، كما فعل الفارابى وابن سينا . هذا إلى أن الإمام الغزالى نفسه لم يستطع التحرر تماماً من نظريات الفارابى وابن سينا .

لكن تبين للمسلمين فيما بعد أن آراء أرسطو لا تتفق مع الإسلام ، فعادوا إلى الفكر الإسلامى الصحيح ، كما نرى ذلك لدى ابن رشد الذى حور فلسفة أرسطو ، وتخلص من آثار الأفلاطونية المحدثة بإنكاره لنظرية الفيض والمعرفة الإشراقية .[1]

ولما كانت الفلسفة الإسلامية قد تأثرت إلى حد كبير بعناصر أجنبية يونانية وغير يونانية ، فمن الواجب أن نبحث فى أصول مسألة النفس على هذا الاعتبار ، حتى نميز بين الدخيل وغيره .

---

(١) انظر نظرية المعرفة عند ابن رشد – الأنجلو المصرية الطبعة الثانية – ١٩٦٩م

١ – الاتجاه المادى فى الفلسفة اليونانية

لقد كان لليونان فى الزمن القديم أساطيرهم وقصصهم ؛ لكن مسألة النفس ما كانت لتحتل مكاناً هاماً فى تفكيرهم قبل سقراط ؛ لأن العقلية اليونانية عقلية دنيوية مادية ، تتجه إلى هذه الحياة الراهنة أكثر من أن تتجه إلى حياة تعقبها . فالنفس أو الروح ليست إلا ظلاً للجسد ، فإذا فنى الجسد تفككت الروح ، وأصبحت هشيما تذوره الرياح . وتكشف لنا هذه الفكرة عن العقلية اليونانية التى تؤثر التمتع بالحياة ، دون النظر إلى ما وراء ذلك . ولما كان هذا الطابع غالباً على تلك العقلية لم يكن من الغريب أن تبدأ الفلسفة عندهم بالبحث عن أصل الكون وبمحاولة تفسيره تفسيراً مادياً . ومن ثم فسروا هذا الكون تفسيرات مختلفة . فقال بعضهم : إنه يرجع إلى أصل واحد هو الماء ، وقال بعضهم: بل أصله الهواء ، وقال آخرون: إن أصله مادة لا نهاية لها فى كمها وخواصها ، وقال آخرون: إن الأصل الحقيقى لكل ما نراه فى الكون هو النار . وجاء من جمع بين عدة عناصر على أنها أصول أولى للكون . . . ثم وجدنا اتجاهاً إلى رفع هذه العناصر المتعددة إلى المستوى العقلى التجريدى ، على نحو ما فعل الفيثاغوريون عندما قالوا إن الأعداد ، وهو معان عقلية ، تعد الأصل الحقيقى للكائنات . ونلاحظ أن الاتجاه الفيثاغورى اتجاه عقلى يفسح مجالا للقوى الروحية ؛ لأن العقل إحدى وظائف النفس . فكيف يمكننا أن نفسر ظهور هذا الطابع الروحى عند الفيثاغوريين ؟ إنه يرجع إلى أن فيثاغورس زار الشرق.

واطلع على حضـــارته وعرف كثيراً من الاتجاهات الروحية الشرقيـــة ، فأدخلها فى مذهبه . . وهكذا نجده يتكلم عن الخير ، والحق ، وطمأنينة النفس ، وهدوء الضمير .

ومع هذا ، فإن الاتجاه المادى يظل واضحاً فى العقلية اليونانية الأصلية . وهذا ما نراه فى مذهب ديمقرطيس صاحب نظرية الذرة فى العهد القديم، وهو الفيلسوف المادى بمعنى الكلمة ، لأنه يفسر كل الأشياء تفسيراً مادياً ، إذ توجد الكائنات باجتماع الذرات وتتحطم بتفرقها . وليست الحياة النفسية فى نظره إلا نتيجة لتجمع الذرات وتفرقها . كذلك نجده يفسر الحياة الاجتماعية والأخلاقية تفسيراً مادياً ، وينكر وجود الله والروح[١] .

٢ ـ الاتجاه الروحى عند سقراط ، وآراؤه فى النفس

غير أننا نجد بعد ذلك محاولة للارتقاء عن مستوى المادة عند فيلسوف عظيم هو أول من تكلم عن الميتافيزيقا ، أى ما وراء الطبيعة المادية ، ونريد به پارمنيدس الذى يقول إن هذا العالم المادى ،الذى حاول الفلاسفة الطبيعيون تفسير وجوده وتطوره، ليس عالماً حقيقياً ؛ بل هو وهم وخيال . وأما العالم الحقيقى فهو عالم العقل . فكانت تلك هى نقطة التحول فى التفكير اليونانى القديم . ونرجح أن يكون هذا التحول نتيجة لتأثير مدرسة فيثاغورس الرياضية . وهكذا اتجهت الفلسفة اليونانية نحو دراسة الإنسان ومحاولة البحث فى النفس أو الروح ، وفى الفضيلة وغيرها من الصفات الإنسانية .

---

(١) أنظر كتابنا : جمال الدين الأفغانى .

وقد ظهر هذا التحول واضحاً ابتداء من سقراط الذى يعد مثالاً جيداً للعبقرية . فإن اتجاهه الفلسفى الإنسانى يعطينا رداً حاسماً على نظرية بعض المحدثين الذين يفسرون العبقرية بأنها من صنع المجتمع . حقاً شاعت هذه النظرية منذ أكثر من قرن من الزمان ، وما زالت متداولة فى كثير من المعاهد العلمية الراهنة . وهى تؤكد لنا أن المجتمع هو الذى يخلق العظماء والعباقرة ؛ بل تحاول أن تفسر لنا الدين تفسيراً اجتماعياً . ومن المدارس التى ترتضى هذه النظرية مدرسة « دوركايم » فى علم الاجتماع ، وهى مدرسة نشأت فى أواخر القرن الماضى ، وأرادت أن تدرس الإنسان وحياته النفسية والاجتماعية على أنها نتيجة لعوامل مادية فى التحليل الأخير . كذلك نجدها تفسر الدين بأنه ليس وحياً من السماء ، بل هو صدى لتفكير المجتمع الذى يكوّن عن نفسه صورة ويعبدها . فمثلا يرون أن ديانة التوحيد لم تظهر إلا نتيجة لتطور اجتماعى طويل ، أو أنها بعبارة أخرى نتيجة لظهور الإمبراطوريات الكبرى ، وفى هذا القول ما فيه من تكذيب التاريخ له . فإن التوحيد يوجد لدى بعض القبائل البدائية التى لم ترتق إلى مرتبة المجتمع الأولى المنظم . وأيّاً ما كان الأمر ، فإن هذه المدرسة ترى أن التوتمية كانت أولى الديانات ، وأن التطور الاجتماعى أدى إلى نشأة مذهب تعدد الآلهة ، وانتهى الأمر أخيراً بظهور التوحيد ؛ إذ أن الحياة الدينية عندها ليست إلا صورة من الحياة الاجتماعية .

ونحن نرى أن عبقرية سقراط لم تكن من صنع المجتمع ؛ لأننا نعلم أن فلسفته كانت رد فعل ضد المجتمع . هذا إلى أنه لا يكاد يدين بشىء للمجتمع ؛ فى حين أن الإنسانية تدين لسقراط بكثير من آرائها . حقاً إن « دوركايم » يزعم أن سقراط جاء ليعبر عن دين وخلق جديدين

كان المجتمع فى أشد الحاجة إليهما فى ذلك الحين . لكنه يقول فى موضع آخر ، دون أن يفطن إلى التناقض الذى ينزلق إليه : إن سقراط كان مجرماً لأنه خرج على القوانين الاجتماعية والآراء السائدة فى عصره . فكيف يقال إنه جاء يبشر بدين جديد كان معاصروه فى أشد الحاجة إليه ، ويقال فى نفس الوقت إنه مجرم،لأنه خرج على آراء معاصريه وقوانين مجتمعه ؟

هذا إلى أن سقراط نفسه قبل حكم المدينة عليه بالإعدام دون تذمر ؛ لأنه لا يريد الخروج على قوانينها ، ولأنه يعتقد أن الآلهة عهدت إليه بمهمة إنقاذ الإغريق من شر أنفسهم ، وأنه يفضل الموت ألف مرة على أن يخرج على ما أرادته له الآلهة . ومما يدل على أن عبقرية سقراط لم تكن من صنع المجتمع ، كما يقول دوركايم ، أنه لو سار حسب توجيه الحياة الاجتماعية فى عصره ، لوجب أن يكون نحاتاً كأبيه . لكن عبقريته واستعداده النفسى الخاص دفعاه إلى أن يفكر تفكيراً مخالفاً لمعاصريه . ومن هم معاصروه ؟ إنهم السوفسطائيون الذين كانوا يعملون معاول الهدم فى كل شىء ، ويريدون القضاء على الحياة الأخلاقية والدينية ، والاجتماعية والعقلية. فقد كانوا يرون أن كل فرد حر فى كل ما يراه ويفعله ؛ إذ ليس هناك حقائق علمية أو أخلاقية أو دينية ثابتة . إن السفسطة كما نعلم حركة شك وجدل ومغالطة . ولقد عاش سقراط فى هذه البيئة . لكنه اختار اليقين والمنطق والوضوح ، أى أنه لم يشأ أن ينساق فى تيار مدّعى العلم فى عصره ، وأن يكون سوفسطائيّاً ، ولو شاء ذلك لفاق الجميع فى جدلهم وشكهم .

وقد يقال إن حركة نقد الآراء فى عصره هى التى نبّهته إلى ابتداع

فكرة الفلسفة الإنسانية ، أى قادته إلى الحديث عن الروح والحق والخير والسعادة . غير أنه ينبغي لنا أن نفطن إلى هذا الأمر ، وهو أنه كان المخالف الوحيد من بين عشرات الألوف الذين شهدوا حركة السفسطة وارتضوها ، وأنه هو الوحيد الذى ابتكر الفلسفة الروحية من بين هؤلاء جميعاً . والسبب فى ذلك أن استعداده النفسى أو الروحى كان من نوع آخر .

وقد كان السوفسطائيون قد بلغوا الذروة فى الفصاحة ، ومهروا فى إلقاء الخطب الضخمة الرنانة ، وكان أهل أثينا يجدون متعة بالغة فى الاستماع إلى سحر بيانهم . فلما جاء سقراط أفسد عليهم متعتهم ، واتبع منهجاً مخالفاً ؛ وهو أنه أخذ يمحص نفسه ويمحص نفوس الآخرين ، لكى يبحث فى أعماق نفسه وأعماق نفوسهم عن الحقيقة ؛ إذ كان يرى أن النفس جوهر أو كائن روحى له خصائصه الذاتية ، وأنه إذا أهمل غشيته طبقة من صدأ الجهل والآراء الفاسدة، ففقد طبيعته . غير أنه يمكن إزاحة الصدأ ومحو غياهب الجهل إذا عمد المرء إلى التأمل والتفكير فى نفسه ، وعندئذ تنكشف له الحقيقة .

ويقول سقراط إنه لما محص نفسه ، وكشف عنها الآراء الفاسدة ، وجد أن الروح ظل للإله ، وإنه اهتدى إلى معرفة ربه ، عند ما عرف حقيقة نفسه ؛ فى حين أن السوفسطائيين ، الذين يدّعون معرفة كل شيء ، يجهلون حقيقة أقرب الأشياء إليهم ، وهى نفوسهم التى بين جنوبهم . حقًّا إنهم يحاولون نقد جميع الآراء وهدم جميع العقائد ، ومع ذلك فإنهم لا يصلون إلى هذه المعرفة الإيجابية ، وهى أن الروح كائن مستقل عن البدن ، وأن حقيقة الإنسان هى روحه لا جسده .

ولنا أن نتساءل كيف ظهرت عبقرية سقراط ؟ لقد كان هذا الرجل محاوراً من الدرجة الأولى ، ولو تصدى له جمّ غفير لمحاورته لأفحمهم جميعاً ، وذلك أنه كان يناقش الآراء لا لمجرد الهدم ، بل لكى يصل إلى عين الحق . ولقد قيل إنه يريد إفساد عقول الأثينيين لكى يحصّل الجاه والثروة ، لكنه عاش ومات فقيراً . ولقد بدت له عبقريته على هيئة نبوءة نقلها إليه أحد أصدقائه . فهو يقول على لسان تلميذه أفلاطون: إن رفيقاً من رفاق صباه وهو «شيريفون» ذهب يوماً إلى معبد دلف ، وجرؤ على سؤال كاهنة المعبد عن أعلم الناس ؟ فقالت له إنه سقراط . فلما جاء هذا النبأ إلى سقراط قال : ما أظن أنى أكثر الناس علماً . ومع هذا ، فلست أكثرهم جهلا . إذن ماذا تريد الآلهة بهذه النبوءة ؟ ثم أخذ يتدبر أمره فقال : إن الآلهة لا تقول كذباً ، فلا بد أن أتحقق من صدق ذلك ، فكيف السبيل إلى هذا التحقق ؟ إنه لو ناقش أكثر الناس علماً أو شهرة به فلربما اهتدى إلى معرفة مدى صدق هذه النبوءة . فاتجه إلى أحد هؤلاء الذين تشهد لهم العامة بالعلم فجعل يحاوره ويناقشه ، فتبين له أن هذا الرجل يبدو عالماً فى ظنه هو ، وفى ظن جمهرة من الناس ، لكنه كان جاهلا ومغروراً فى حقيقة الأمر . فلما أفحمه ، وأقنعه أنه جاهل ، غضب الرجل وغضب معه خلق كثير ، ونظر هؤلاء إلى سقراط نظرة الشك . غير أنه لم يحفل بأمرهم ولا بأمر صاحبهم ، واتجه صوب عالم آخر يقال إنه كثير العلم متبحر فيه ، فناقشه وأفحمه ، وأقنعه بجهله . فغضب هذا الرجل ، وغضب معه أتباعه والمعجبون به . وهكذا ، أخذ سقراط يظهر جهل العلماء الأدعياء ويثير غضبهم وغضب تلاميذهم دون أن يكترث بأمرهم ؛ إذ كان عليه

أن يتحقق من صدق النبوة التي جاءته عن طريق كاهنة معبد دلف .
وقد انتهى بعد مناقشته لهؤلاء العلماء المزعومين جميعاً إلى هذه النتيجة :
وهى أن علماء عصره ليسوا على شيء من العلم حقيقة ، وأن هؤلاء
الذين يُظن بهم الجهل ربما كانوا أصح عقلا من الأولين .

ثم اتجه صوب الشعراء يسألهم عن معانى قصائدهم ، فكانوا يحسنون
الجواب أو يخطئون فيه . فعلم أن الشعر نوع من الوحى أو الإلهام ،
وأنه ينبع هو الآخر من أعماق النفس والوجدان . وأخيراً اتجه إلى أصحاب
الحرف والصناع ، فوجد أن هذا الصنف من الناس ، ممن يوصفون
عادة بالجهل ، يعلمون كثيراً من الأشياء التى تتصل بحرفهم وصناعاتهم .
لكنهم يدعون ، إلى جانب ذلك ، معرفة كل شيء لأن أهل السفسطة
زعموا أنهم يعلمونهم كل شيء .

وهكذا انتهى به حواره مع جميع طبقات مجتمعه إلى نفور الناس منه ،
وتوجس الشر من جانبه ، دون أن يستطيع هو الرجوع عن المهمة التى كان يقول إن
الآلهة عهدت بها إليه ، وهى تمحيص نفسه ونفوس الآخرين ، حتى يعلموا جميعاً
أن معرفة النفس تفضى إلى معرفة الفضيلة ، وأن الفضيلة هى السعادة .
وقد فسر لنا سقراط موقف معاصريه منه ، فقال : « ذلك أننى كلما برهنت
لأحد منهم على أنه جاهل ظن الآخرون أننى أعلم الأشياء التى يجهلها .
وربما كان الإله وحده هو الذى يعلمها ، لكنه أراد أن يتخذ اسمى
كشعار ، حين قال : إن سقراط أعلم الناس ؛ لأننى أعلم أن علمى ليس
شيئاً أكيـــداً ألبتة » . ومعنى ذلك أنه يعترف أن بدء المعرفة الحقة هو
التواضع ، والبعد عن الادعاء والغرور .

وهكذا تبينت لسقراط حقيقة النبوءة بعد أن لاحق معاصريه فى كل مكان يحاورهم ويناقشهم ، ويظهر لهم أن معرفة النفس هى أول معرفة يجب تحصيلها . ولقد جرت عليه طريقته أكبر البلاء . لقد ضاق به أهل أثينا . فاتهمه السوفسطائيون بأنه عدو للديمقراطية ، وقدم للمحاكمة ، وطلب إليه قضاة أثينا أن يرجع عن تمحيص نفسه ونفوس الآخرين ، وقالوا له : إنك لو رجعت عما أنت فيه لأطلقنا سراحك ، أما إذا أصررت على حوارك فسنقضى عليك بالموت . فقال لقضاته ولشعب أثينا : « أيها الأثينيون إننى أحبكم ولكنى أضع طاعة الإله فوق طاعتكم ، ولن أقلع عن التفلسف وعن حثكم وإرشادكم إلى أن الفضيلة هى السعادة ، وسوف لا أرجع عن مجابهة كل أثينى بحقيقته ، فأقول له : ألا تخجل من أنك تنتمى إلى مدينة هى أعظم المدن ، ثم لا تنفك تعنى بجسمك ومالك ، دون أن تعنى بنفسك ، وهى حقيقة جوهرك ؟ »

وقد أعدم سقراط لأنه لم يشأ الرجوع عن الإيمان بالنبوءة التى جاءت إليه عن طريق أحد أصدقائه ، وفضل الموت لأنه راحة النفس وخلاص من الحياة وشرورها . وقد أخذ عليه تلاميذه أنه يبدو سعيداً مستبشراً للقاء الموت ، بدلا من أن ينزل على رأيهم ، ويهرب من سجنه ، بعد أن أعدوا له وسائل هذا الهرب ؛ فقال لهم إنه لولا اعتقاده أنه سيذهب أولا صوب آلهة خيرة رحيمة هى خير من آلهة هذه الحياة الدنيا ، ثم صوب أصدقاء هم خير من أصدقاء هذه الحياة — لضاقت نفسه بلقاء الموت . لكن لما لم يكن الأمر كذلك فإنه يرحب بمغادرة الحياة الدنيا ، دون غيظ أو حنق .

فهل كان يؤمن بوجود الله وخلود النفس ؟

إنا نراه يتحدث أحياناً عن الآلهة ، وأحياناً عن الإله ، كذلك نعلم

أن تلاميذه قد ألحوا عليه ساعة احتضاره أن يكشف لهم عن سر الروح وسر الخلود . وقد نقل لنا أفلاطون هذا الحوار الممتع فى محاولة مشهورة له هى فيدون[١] .

وقد حـــاول سقراط أن يبرهن لهم على خلود النفس . لكن تلميذه أفلاطون يرى أن هذا البرهان، الذى سنشير إليه فيما بعد ، ليس واضحاً . ولذا سنجد أن أفلاطون سيعنى بأمر الخلود عناية كبرى ، وسيقدم الدليل على صدق رأى أستاذه .

وأخيراً يجب أن نشير إلى حوار هام لسقراط مع أحد شباب أثينا ، وهو « السيبيادس » الذى كان شديد الطموح إلى مناصب الحكم ، لكى يصلح من أمر أثينا . وقد كان سقراط يود دائماً أن يظهر له أنه لن يصلح المدينة إلا إذا بدأ بإصلاح نفسه ؛ فإذا هو عجز عن معرفة كيف يصلح نفسه ، فهو أكثر عجزاً عن إصلاح المدينة ، ونجد هذا الحوار فى كتاب لنا وهو كتاب « فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام[٢] » .

ونوجز هنا، فنقول إن سقراط سأل « السيبيادس » :

س: ما ماهية النفس ، وما حقيقتها ؟

ج : لا أدرى

س : أنستطيع معرفة الفن الذى يستخدم فى إصلاح النفس إذا كنا نجهل ماهية النفس؟

ج : ماذا تريد بذلك ؟

س : أنستطيع معرفة الفن الذى يستخدم فى إصلاح الأحذية إذا كنا

---

(١) ترجم هذه المحاورة إلى اللغة العربية الأستاذ الدكتور على سامى النشار مع آخرين .

(٢) نشرته مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٦٩ الطبعة الرابعة ، ص ٢٤ — ٢٨ .

نجهل ماهية الحذاء ؟

ج : لا

س : هل معرفة النفس أمر يسير أم عسير ؟

ثم يسير الحوار متدرجاً ، حتى ينتهى سقراط إلى هذه النتيجة ، وهى أن المرء الذى يعنى بجسمه لا يعنى بجوهره الحقيق ، وإنما يعنى بشىء يخصه ، وأن الذى يعنى بماله إنما يعنى بشىء أبعد مما يخصه .

إن اتجاه سقراط كما نرى اتجاه روحى خلقى ودينى ، وهو رد فعل ضد الاتجاه المادى الذى كان مسيطراً على معاصريه . وهذا دليل على أن عبقريته لم تكن من صنع المجتمع بقدر ما كانت أساساً لما نطلق عليه اسم الفلسفة الإنسانية .

٣ ـ أفلاطون وآراؤه فى النفس

قد ترك سقراط عدة مدارس فلسفية ، وربما كانت مدرسة أفلاطون أكثرها قرباً إلى آرائه .

وقد زار أفلاطون الشرق ، واطلع على التراث الروحى الدينى الموحى به . ذلك التراث الذى تشبع بالديانة الموسوية ، وهى ديانة توحيد تشير إلى خلود النفس . لكن أفلاطون تأثر بمذاهب شرقية ، إذ وجدت فى الشرق حركة غنوصية[1] إشراقية وإلحادية ممزوجة بعناصر يهودية ، وكانت هذه الحركة

(١) من كلمة Gnose ، ومعناها المعرفة أو العرفان ، وتقوم على أساس الإشراق وإنكار الوحى . وكان لهذا الاتجاه الغنوصى أثر كبير فى تشويه المسيحية ، كما حاول التطرق إلى الإسلام تحت ستار التصوف فى أواخر القرن الثالث الهجرى . وقد أشار الدكتور على سامى النشار [إلى فكرة الغنوصية فى المسيحية فى كتابه نشأة التفكير الإسلامى ج ١ .

تهدف إلى مسخ الأديان التي تعتمد على الوحى . وقد استمرت عبر القرون تظهر ، بين حين وآخر ، لتقاوم الديانات الموحى بها ، كما فعلت تجاه المسيحية بعد أفلاطون بعدة قرون ، فإن هذه الحركة السرية التي كانت تزعم أنها حركة فلسفية حاولت تدمير المسيحية فى القرنين الأول والثانى الميلاديين حين مزجتها بعقائد وثنية . ثم جاءت تحاول تدمير الإسلام بظهور عبد الله بن سبأ ، ومن جاء بعده من غلاة الباطنية وبعض المتصوفة ممن يطلق عليهم اسم المتصوفة الزنادقة .

وأيًّا مّا كان الأمر ، فقد اتصل أفلاطون بهذه الجماعات السرية التي كانت تشيع فيها آراء أورفية وفيثاغورية وهرمسية ، وكلها آراء لمذاهب سرية علمانية . غير أن آراء أفلاطون بدت متأثرة إلى حد كبير بالديانة الموسوية ، لأن تلك الجماعات السرية كانت تأخذ من الدين وتخلطه بغيره لكى تمسخه ، كقولها بأن الروح هبطت من عالم علوى لتكفر عن خطيئة ارتكبتها ، لكنها لا تعود إلى عالمها الأول مباشرة ؛ بل تتناسخ فى عدة أجسام ، ولأزمان تختلف طولا أو قصراً . ويوجد هذا المزج فى الديانة الأورفية التى ارتضاها كل من فيثاغورس وأفلاطون ، وغيرهما من مفكرى الإغريق .

أما رأى أفلاطون فى النفس فيتلخص فى أنه يعتقد أنها جوهر روحى مستقل عن الجسم ، وأن هذا الأخير ليس سوى أداة تستخدمها النفس أو الروح ، كما كان يقول سقراط . وإذن فأفلاطون يبدأ حيث انتهى أستاذه سقراط . وهو يفسر لنا الصلة بين النفس والجسم بالصلة بين الربان والسفينة . فالربان مستقل بذاته ، وليست السفينة جزءاً من حقيقته ، وهو يقوم بتدبيرها وتسييرها وحراستها وسط العواصف والأنواء . كذلك الأمر بالنسبة إلى النفس التى تحل فى البدن وتدبره ، وتعنى بأمره ، وتوجهه الوجهة السليمة .

أما إذا استعصى عليها أمره فإنها تغرق معه .

وقد ارتضى أفلاطون عقيدة التناسخ التى جاءت من الشرق ، والتى تقول إن الروح يجب أن تكفر عن خطاياها السابقة بالارتحال فى عدة أجساد حتى يصفو جوهرها ، وتكون أهلا للعودة إلى عالمها الأول .

وإلى جانب ذلك ، يقرر لنا أفلاطون أن النفس وسط بين عالمين : عالم علوى وعالم سفلى ، أى عالم المثل وعالم الحس . ولذا فهى تجمع بين خصائص هذين العالمين ، من حيث إنها كانت واحدة فى العالم الأول ، فإذا هبطت إلى الأرض مسخت ، وشوهت ، وانقسمت إلى عدة أقسام .

لكن ، إذا كانت النفس وسطاً بين عالم الجلال والخلود والثبات ، وبين عالم الحس والتغير والنقص ، فهل معنى ذلك أنها تجمع بين طبيعة كل من هذين العالمين ، بحيث تكون جوهراً روحياً ومادياً فى آن واحد؟ إن أفلاطون لا يميل إلى هذا الرأى. حقاً إن هبوط النفس يؤدى إلى مسخها . غير أن جوهرها يظل محتفظاً بطبيعته . وهنا يختلف أفلاطون عن فيثاغورس الذى يقول إن النفس جوهر مادى لطيف هبط من الأجرام السماوية ، وإن هذه الجواهر المادية الروحانية فى آن واحد تطرقت إلى الأجسام فأحيتها . وقد أخذ إخوان الصفا ، فيما بعد ، هذه الفكرة عن فيثاغورس؛ وإخوان الصفا ، هم ، كما يقول الغزالى : « مدعو الحكمة وأشباه الفلاسفة » . وإذا نحن أردنا أن نكشف عن حقيقتهم قلنا إنهم ممثلو المذاهب الغنوصية فى الحضارة الإسلامية ، وهم فلاسفة الإسماعيلية . وليست رسائلهم إلا سجلات للمحافل السرية أو المجالس التعليمية التى كانت منتشرة فى عهد الدولة الفاطمية والتى مهدت لقيام هذه الدولة[1].

---

(١) سنتوسع فى هذه الفكرة فى كتاب نعالج فيه التصرف الفلسفى إن شاء الله .

وإلى جانب ذلك نجد أن فيلسوفاً إغريقيًّا قديماً ، وهو هراقليطس ، يقول : إن النفس أو الروح تشبه جمرة موقدة انفصلت عن النار الأولى التى هى أصل الكون ، ثم دخلت إلى الجسم فأكسبته الحياة . وما دامت هذه الجمرة موقدة بقى الجسم حيًّا سليما . وإذا دب إليها الضعف حدث المرض . وإذا خمدت جملة حدث الموت . كذلك ذهب ديمقريطس، صاحب مذهب الذرة فى العصر القديم، إلى أن النفس مجموعة من الذرات النارية ، وأنها متى تحللت أجزاؤها حدث المرض ؛ وإذا تفرقت جاء الموت .

إن أفلاطون لا يرتضى هذه الآراء التى تجمع بين المادة والروح، ويؤكد لنا أن النفس جوهر روحى خالص ، لكنها متى اتصلت بالأشياء المادية أو جاورتها أصابها ما يشابه الدوار ، وأصبحت كأنها سكرى؛ لأنها تعيش وسط الأشياء المتغيرة المتحولة .

وينتهى أفلاطون إلى القول بأن النفس لما كانت وسطاً بين هذين العالمين فليس من الممكن أن نعرفها على حقيقتها ؛ لأننا نعرف عالم الحس فقط . وليس لأحد أن ينتظر منه أن يكشف له تماماً عن حقيقة النفس ؛ لأن سقراط لم يزد على أن قال : إنها جوهر روحى . وكل ما هنالك ، إذا استطاع أفلاطون أن يزيد شيئاً عما قاله أستاذه ، هو أن يضرب لنا بعض المثل أو الأساطير ، لكى يبين لنا حقيقة هذا الجوهر الروحى.

ويرى أفلاطون أن النفس قد قضى عليها أن تهبط إلى العالم الحسى ، وعليها أن تتطهر ، حتى تصعد مرة أخرى إلى عالمها الأول . والصعود إنما يتيسر لها عن طريق المعرفة الحقة . فإذا هى عرفت حقيقتها أخذت تتحرر من سيطرة البدن وتصعد شيئاً فشيئاً، حتى مشارف العالم الذى هبطت منه . وليس هناك ما يفوق الفلسفة فى هذا الصدد سوى نوع من الوحى أو الإلهام

أو الحب المثالى الذى يرفع النفس دفعة واحدة نحو العالم العلوى، ومن هذا يتبين لنا أن أفلاطون متصوف ، وأنه يجمع بين نوعين من التصوف :

ا — تصوف عقلى عن طريق الفلسفة ، وهو التصوف الذى نرى صورة منه عند الفارابى وابن سينا وابن طفيل ، ممن خلطوا التصوف بالفلسفة ، وعند الحلاج بصفة خاصة الذى جمع بين اتجاهات يونانية وشرقية إسلامية وغير إسلامية[1] .

ب — تصوف روحى خالص يقوم على الإشراق المحض وهو منحة إلهية .

لكنه يعود بعد ذلك كله ليؤكد لنا من جديد أنه لا يستطيع شرح طبيعة النفس أكثر مما فعل ، وأن كل ما فى طاقته هو أن يقرب حقيقة النفس إلى أذهان الناس ببعض الأساطير . فإن هذه الأخيرة تثير الخيال، والخيال يثير التفكير . وقد استخدم أفلاطون الأساطير فى الواقع للبرهنة على أصل النفس ومصيرها ، أو لبيان الوسائل التى تستخدمها للانتقال من عالمها الأرضى إلى عالمها السماوى .

ولأفلاطون أساطير عديدة ، لكن التى تخص النفس هى الأساطير الآتية : أسطورة الكهف وهى خاصة بالمعرفة ، وتبين كيف تكتسب لكى تصل النفس عن طريقها إلى العالم العلوى. وهناك أسطورتان ليستا فى شهرتها ، وهما أسطورة البامفيلى وأسطورة العربة .

أولا — الأسطورة الأولى :

أراد أفلاطون فى أسطورة البامفيلى أن يصور لنا الحياة الأخرى تصويراً دقيقاً . ويلاحظ أن هناك وجه شبه بين هذا التصوير وبين ما ورد

---

(١) نجد مثالا لهذه الفكرة عند الحلاج الذى تأثر فى رأينا بالاتجاه اليونانى ، كما يعترف بذلك ماسينيون نفسه فى كتابه عن الحلاج — وربما أتيح لنا أن ننشر بحثاً عن الحلاج وتصوفه ونحن بصدد إعداده فعلا .

فى القرآن من ذكر الحساب واليوم الآخر . غير أنه ينبغى لنا أن نفطن إلى هذه الحقيقة ، وهى أن أفلاطون قد تأثر ، دون ريب ، بما جاء فى الدين الموسوى وهو دين سابق . فالمرجح أنه أخذ عن اليهودية لا العكس . وإلى جانب هذه العناصر الدينية الموحى بها توجد عناصر أخرى مثل فكرة التناسخ ، وهى من أصل هندى ، وفكرة القرين وإلهة المصير ، وهى من أصل إغريقى . والاتجاه الغالب على الأسطورة هو الاتجاه التلفيقى الذى نراه دائماً فى تقاليد الجمعيات السرية التى سبق لنا الحديث عنها .

أما الأسطورة نفسها فقد عرضها أفلاطون على النحو الآتى : وهو أنه يريد أن يخبرنا عن قصة رجل شهم يسمى ابن أرمنيوس . وهو حريص على أن يؤكد لنا أنه لن يقص علينا قصة خيالية من أشباه تلك القصص التى جاءت فى أشعار هومبروس ؛ بل يريد أن يسرد قصة رجل حقيقى ولد فى مدينة بامفيليا . وقد خرج هذا الرجل البطل إلى إحدى المعارك فلقى مصرعه فيها . لكن لما جاء أهل المدينة ليحملوا جثث قتلاهم ، بعد انتهاء المعركة بعشرة أيام ، وجدوا أن البلى قد تطرق إليها جميعاً ما عدا جثة ابن أرمنيوس فحمله أهله إلى بيته .

ولما أرادوا ، فى اليوم الثانى عشر من مصرعه ، أن يضعوه على محفة الإحراق استيقظ البامفيلى ، وأخذ يقص عليهم ما رآه فى العالم الآخر . فقال : إنه لما غادرت نفسه بدنه وجد أنها تسير فى صحبة عدد كبير من النفوس الأخرى فى طريق تحت الأرض ، وأنها انتهت فى سيرها عند ميدان فسيح يتوسطه عدد من القضاة . فلما اقترب وجد أن النفوس ترد تباعاً أمام القضاة ، فتسأل عن أعمالها . فإذا كانت هذه الأعمال طيبة كتبت لها على ألواح تعلق على صدورها ، أما إذا كانت سيئة فإنها تعلق على

ظهورها. ثم لمح فى هذا المكان الفسيح أربع فتحات ، فتحتين تنتهيان إلى خارج الأرض ، وأخريين تنتهيان إلى أعماقها .

ثم رأى أن النفوس الصالحة، التى حوكمت ، تتجه صوب إحدى فتحتى السماء ، وأن الطالحة تتجه نحو إحدى فتحتى الأرض . أما الفتحة الأخرى التى تنتهى إلى السماء فكانت تهبط منها نفوس راضية مستبشرة ؛ فى حين أن الفتحة الأخرى التى تأتى من أعماق الأرض كانت تصعد منها نفوس مجهدة مكفهرة .

ولما اقترب بدوره من منصة القضاء قيل له : إنه لم يحن بعد وقت محاكمته ؛ إذ سوف يعود من حيث أتى ، لكى يخبر الناس بما رأى . فلما انتهت المحاكمة وجد أن النفوس التى هبطت من السماء ، وتلك التى صعدت من أعماق الأرض ، قد ضربت خيامها لتقيم فترة من الزمن . وكلما عرفت نفس نفساً أخرى بادلتها التحية . ثم بدأت النفوس الراضية المستبشرة تقص أخبارها ، وتتحدث عن الجمال اللانهائى الذى شهدته فى أثناء إقامتها فى السماء طيلة ألف سنة. أما النفوس المكفهرة فجعلت تئن وتنتحب ، وتقص ما رأته من ألوان العذاب فى باطن الأرض .

وعندئذ تذكر البامفيلى قصة رجل طاغية كان حاكماً فى مدينته ، فأخذ يبحث عنه بعينيه فلم يجده . وفجأة رأى إحدى فتحتى الأرض تهتز اهتزازاً عنيفاً ، وأن جماعة من السفاحين والمستبدين والقتلة تحاول الإفلات من العذاب . وما كاد هؤلاء يخرجون ، ويظنون أنهم قد ودعوا العذاب وراء ظهورهم ، حتى جاء الزبانية ، وأدخلوهم مرة أخرى إلى مستقرهم مصفدين بالأغلال .

ثم ظهرت إلهة المصير عند الإغريق ، وهى الإلهة « هيرا » ، فنادت النفوس الطيبة والنفوس الخبيثة على حد سواء ، وقالت لهن : أيتها النفوس العابرة !

سوف تبدأن حياة جديدة . وسوف تختزن الأجساد التى ستحيين فيها ، وليس لأى نفس أن تندب حظها فى اختيار الجسد الذى ستحل فيه ؛ لأنها ستختار قرينها أو شيطانها الذى سيصحبها طيلة حياتها على ظهر الأرض مرة أخرى، والذى سيختار لها جسدها . ثم قالت إنها ستلقى نماذج للاقتراع على النفوس . وسيحدد كل نموذج منها المجموعة التى يمكن الاختيار منها . وعلى كل نفس أن تختار النموذج الذى يحلو لها . ثم ألقت النماذج فاختارت كل نفس نموذجاً لها ، كأنما كانت تود أن يصيبها الحظ السعيد، فتختار جسداً ملائماً يساعدها على السير سيراً طيباً فى حياتها الجديدة ، حتى تستطيع العودة مبكرة إلى العالم العلوى .

وهم البامفيلى أن يلتقط نموذجاً فقيل له إنه ليس له أن يختار جسداً ؛ لأنه سيعود إلى الأرض .

وكانت كل مجموعة تحتوى على عدد هائل من الأجسام: أجسام الرجال المشهورين أو المغمورين ، وأجسام النساء الجميلات أو الدميات ، وأجسام الكلاب والحمير والصقور والذئاب والأفاعى . . إلخ . ومتى وقع الاختيار على جسم من هذه الأجسام فليس للنفس أن تندب سوء حظها فى الاختيار ؛ فقد كان أمامها عدد كبير منها . هذا إلى أن عدد الأجسام الباقية بعد اختيار الجميع كان عظيماً . ويبدو من كلام أفلاطون أنه يميل إلى القول بحرية الاختيار، لكنه سرعان ما يقول إن هذا الاختيار ليس له إلا مظهره ؛ لأن لمواقع النجوم أثراً كبيراً فى توجيه النفس إلى حد معين . فليس هذا الاختيار كاملا .

ولما اختارت النفوس أجسادها عرضت على بحر النسيان ، فنهلت منه ، حتى تنسى حياتها فى عالم الأرواح . ثم اتجهت النفوس جميعها ، صالحة وطالحة ،

نحو الأرض لتبدأ دورة جديدة تستمر ألف سنة تتناسخ خلالها .

ويقول أفلاطون فى محاورتين أخريين له وهما « فيدون » ، « وفيدر » إن الفلسفة هى التى تساعد النفس على الصعود نهائيًّا إلى العالم العلوى ، وإن روح الفيلسوف لا تعود إلا ثلاث مرات . أما النفوس الأخرى فتظل ترتحل عشر مرات، وربما رجعت إلى الأرض عدداً كبيراً من المرات، حتى تصفو نهائيًّا وتعود إلى مصدرها الأول . وإنما كانت الفلسفة هى السبيل السريعة للخلاص لأنها تكشف للنفوس عن هذه الحقيقة ، وهى أن ما تشعر به النفس من رهبة أو خوف إنما يرجع إلى اتصالها بالجسم ، وأن هذه الأوهام من نسج خيالها ، وأنها متى تحررت من تأثير البدن استردت جوهرها بعد أن صقل وتجرد مما علاه من الصدأ . فالفلسفة إذن هى التى ترشد المرء ، وهى التى تهيىء له حسن الاختيار عندما تعرض عليه الأجسام لبدء حياة جديدة .

وأخيراً يبدو لنا أن العنصر الغنوصى هو الغالب فى هذه الأسطورة ؛ فى حين أن أوصاف النفوس المستبشرة والمكفهرة من أصل دينى .

ثانياً — الأسطورة الثانية :

وقد يتساءل المرء فيقول : ما جدوى الحديث عن أساطير أفلاطون ؟.. وما صلة هذا الحديث بالفلسفة الإسلامية ؟ ونقول نحن : إننا نجد صدى لها فى تفكير فلاسفة المسلمين . . فمثلا نرى أن ابن سينا قد اقتبس شيئاً من الأسطورة الثانية ، وبنى على ما اقتبسه كثيراً من آرائه فى النفس ، بل إن قصيدته العينية[1] فى النفس صورة شعرية من آراء أفلاطون . أما

---

(١) فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام. الفصل الثالث — طبيعة النفس عند ابن سينا.

عن أسطورته الثالثة « أسطورة الكهف » فهذا ما يمكن أن نتبينه إلى حد كبير فى قصة « حى بن يقظان » لابن طفيل . إن الصلة بين آراء أفلاطون وفلاسفة المسلمين واضحة ، بل نجد عند أفلاطون أصولا لبعض عبارات الإمام الغزالى فى حديثه عن وظائف النفس[1] . حقًّا إن فلاسفة المسلمين يوصفون بأنهم أرسطوطاليسيون . لكن الطابع الأفلاطونى فى فلسفتهم ليس أقل وضوحاً على الرغم من هذا الوصف؛ وربما كان أكثر المسلمين تأثراً بأفلاطون هو محيى الدين بن عربى . . وأيًّا ما كان الأمر ، فلنعرض تلك الأسطورة الثانية وهى « أسطورة العربة » .

يقول أفلاطون إن كل نفس ، سواء أكانت نفساً إنسانية أم إلهية ، تشبه عربة يجرها جوادان ويقودها سائق . وقد ركب لكل من الجوادين والسائق جناحان . لكن ماذا يريد بالنفوس الإلهية ؟ إنها النفوس التى تشرف على حركة الأجرام السماوية ، وهى آلهة فى نظره . وهى فكرة قريبة مما نجده لدى طائفة الصابئة من عبدة النجوم . وهى الفكرة التى تأثر بها بعض فلاسفة الإسلام[2] .

ومهما يكن من شىء ، فإن أفلاطون يفرق بين الأرواح الإلهية والأرواح الإنسانية . ذلك أن كلا من جوادى العربة الإلهية جواد طيب عريق الأصل ، يكفى أن يستحثه السائق بصوته حتى يسير سيراً منتظماً مع خطوات الجواد الآخر . فهما جوادان متماثلان تماماً ، وكأنهما جواد واحد قد شق جوادين . أما بالنسبة إلى الأرواح الإنسانية فإن الجوادين

---

(١) ارجع إلى كتاب « فى النفس والعقل » فيما يتصل بآراء الغزالى فى النفس .

(٢) هذا ما نجد شبيهاً له عند الفارابى وابن سينا فى نظرية الفيض التى تقرر وجود ملائكة أو عقول سماوية تشرف على حركة الأفلاك . انظر كتابنا « نظرية المعرفة عند ابن رشد » ص٨٥–٩١ .

مختلفان ، فأحدهما طيع طيب الأصل ، يكفى أن يستحثه السائق بالكلام ليسير فى يسر ورفق . أما الآخر فجموح غضوب عصى ، ولابد من أن يلهب السائق ظهره بالسياط ، حتى يلزمه خطا الجواد طيب الأصل . لذلك نجد أن سائقى العربات الإلهية يجدون كل يسر فى قيادة جيادهم . أما سائقو العربات الإنسانية فيجدون عناء كبيراً فى محاولة التوفيق بين الجوادين المتنافرين .

ويستمر أفلاطون فيقول : لما كانت طبيعة النفس هى تلك الطبيعة ، ولما كان من شأن الأجنحة أن تستخدم فى التحليق والصعود فمن المنتظر أن تتوق النفس إلى مغادرة عالم الحس لتشرف على عالم المثل . وهذا يؤكد لديه أن النفس وسط بين هذين العالمين ، وأنها تحن إلى عالم السماء الذى هبطت منه ، لكى تشاهده وتحظى بالسعادة الكاملة[1] . لكن كيف تدرى النفس ، بعد أن هبطت من عالمها الأول ، عالم الجمال والجلال ، إن هذا العالم يوجد حقيقة ؟ إن هذا ما يفسره أفلاطون قائلا : إن النفس إذا رأت فى هذه الحياة الأرضية شيئاً ناقصاً أثار لديها فكرة الشىء الكامل ، وإذا لحظت التغير والصيرورة ، فطنت إلى فكرة الثبات والدوام . ولما كان الكمال والدوام ليسا من أمور الحياة الدنيا . فمن الواجب أن يوجدا فى عالم آخر . كذلك إذا رأت جمالا حسياً تذكرت أنها ربما شاهدت ، من قبل ، جمالا وبهاء ليس له ما يقاربه أو يدانيه من ضروب الجمال العابرة التى تشهدها فى عالم الحس . وإذا بدأت النفس تتذكر هذا العالم المثالى ، الذى غاب عنها ، أرادت الصعود إليه . وهكذا يكون التذكر سبيلا إلى الرغبة فى الصعود .

وإذا اشتدت هذه الرغبة نبت الريش فى الأجنحة ، وانتظمت النفوس

---

(١) قارن ذلك بفكرة المشاهدة عند بعض الصوفية .

بعرباتها فى أحد عشر فيلقاً، يتقدم كل منها أحد آلهة الأفلاك السماوية[١]، فى حين يتقدم زيوس كبير آلهة الإغريق هذه الصفوف جميعها متجهاً بها صوب السماء . ويستمر الركب، وتصعد الأرواح الإلهية، دون عسر، لتماثل جواديها . أما نفوس البشر فيكون عناؤها متفاوتاً، إذ هناك نفوس تشبهت بنفوس الآلهة ، فلكت أمرها وتحكمت فى رغباتها ، واستخدمت الجواد الطيع عريق الأصل ، لكى تخضع به الجواد الردىء الغضوب. فإذا وفق السائق (العقل) فى توجيه الجوادين معاً صعد بهما مع النفوس الإلهية .

ومن ثم ، فالنفوس الإنسانية المطهرة هى التى يستطيع العقل فيها أن يتحكم فى كل من الإرادة والشهوة ، وعندئذ تصعد العربة . أما النفوس الإنسانية التى عجزت عن إخضاع رغباتها للإرادة فإنها تتعثر فى أول الشوط وتهبط بها عرباتها ، دون أن ترتفع بعيداً عن سطح الأرض[٢] .

وإذا وصلت النفوس الإلهية والنفوس الإنسانية المجتباة إلى حافة السماء، أطل السائق من عربته على مشارف هذا العالم ، ولحظ من الجمال والجلال مالا عين رأت . غير أن مشاهدة هذا العالم الآخر لا يمكن أن تستمر إلى مالا نهاية له ، بل هى موقوتة بأن يكمل الفلك الأعظم للكون دورته. فإذا ما انتهت هذه الدورة انقضى وقت المشاهدة ، وعادت عربات الآلهة إلى داخل السماء ، لأنها تعلم حقاً أنه لا يمكن للمشاهدة أن تستمر زمناً أطول من ذلك . وهنا تحل جيادها وتقدم لها طعام الخلود وشرابه . وتنتظر حتى يحين موعد الدورة التالية للصعود . أما النفوس الإنسانية فإنها كثيرة الحرص على أن تنال من المشاهدة أكثر مما تستحق . ولذا فإن السائقين لا يقنعون

---

(١) توجد فكرة قريبة من ذلك عند بعض فلاسفة الإسماعيلية مثل حميد الدين الكرمانى ، وأبى منصور اليمانى . والإمام هو اللى يصعد بالنفوس فى رأيهم .

(٢) قارن بين فكرة أفلاطون وفكرة الإسماعيلية الذين يفرقون بين الخاصة والعامة أو الجهلة .

بما رأوا ، فيتزاحمون بعرباتهم لرؤية العالم العلوى ، ولو للحظة واحدة . وعندئذ تصطدم العربات ، وتضطرب الجياد وتتشابك الأجنحة وتنكسر ، وتهوى العربات صوب الأرض بعنف ، إلا عربات تلك النفوس التى تملك أمرها ، وتتحكم ، رغم سقوطها ، فى جيادها ؛ فإنها تهوى برفق ، ولا ينالها من الأذى ما ينال عربات النفوس الأخرى .

وهكذا ، نجد أن النفوس الإنسانية تنقسم إلى فريقين : فريق حظى بالمشاهدة ، وهؤلاء هم المتصوفة والفلاسفة ، وفريق غلبت عليه سيطرة الحياة الدنيا فلم يقدر له الصعود ، ولم يكتب له أن يحظى بالمشاهدة ، فتظل هذه النفوس فى عالمها الأرضى ، ولا يتاح لها أن تستخدم الأجنحة على النحو الذى كان ينبغى .

وأياً ما كان الأمر ، فمتى هبطت النفوس فإن أجنحتها تتقلص ، وتكاد تختفى ، وتستمر النفوس تتناسخ ، وترتحل آماداً طويلة ، من جسد إلى آخر ، حتى يحين موعد الدورة التالية [١] ، وعندئذ تتذكر النفوس أن هناك أشياء ثابتة دائمة فيما وراء الأشياء المتغيرة المتحولة ، وأن هناك جمالا عقلياً أسمى من كل ضروب الجمال الحسية العابرة . وإذا ذكرت ما نسيت نبت الريش من جديد ، وقويت الأجنحة ، وانتظمت العربات بالنفوس التى استطاعت السيطرة على رغباتها وأهوائها ، واتجهت تلك النفوس صوب السماء فى أحد عشر فيلقاً . وهكذا دواليك .

ويشبه تكرار الصعود فى هذه الأسطورة فكرة التناسخ فى الأسطورة السابقة . وهنا يشير أفلاطون مرة أخرى إلى أن الفلسفة هى السبيل إلى

(١) توجد فكرة الأدوار فى الفلسفة الإسماعيلية أيضاً .

العودة ؛ لأن الفلاسفة هم الذين يبينون للناس طريق الخير ، ويكشفون لهم عن العمل الطيب وعن الوسائل التى يمكن استخدامها للتحكم فى الإرادة والشهوة . وعندئذ تصفو النفوس ، وتكون أكثر قدرة على السمو والمشاهدة والحظوة .

ويختلف عدد هذه الدورات باختلاف صفاء النفوس أو كدورتها . فإن النفوس الطيبة ، وهى نفوس الفلاسفة وبعض النفوس المجتباة ، تصعد ثلاث مرات ، ثم تنخرط فى عالم المثل ، عالم الخلود والثبات . أما النفوس الأخرى فتصعد عشر مرات ، وقد تستمر بعض النفوس الخاطئة تحاول الوصول إلى العالم الأعلى نحواً من ثلاثين مرة ، وتستغرق حياتها فى عالم الحس نحواً من ثلاثين ألف سنة .

وتكشف لنا هذه الأسطورة الثانية — كسابقتها — عن نوع من التصوف العقلى عند أفلاطون ، وعن ضرورة الفلسفة للسمو بالأرواح ، ولتحقيق السعادة الكاملة[١] .

ثالثا — الأسطورة الثالثة :

أسطورة الكهف : وهى تلك الأسطورة التى نرى ظلالها فى رسالة « حى بن يقظان»[٢] .

قد تكلم أفلاطون فى كل من أسطورة البامفيلى ، وأسطورة العربة عن عالم الحس وعالم المثل ، وعن أصل النفس ومصيرها ، وعن

(١) توجد فكرة نسخ الفلسفة للشريعة عند بعض الفرق الغالية لأن الفلسفة هى دينها ، أى هى التأويل الذى ينسخ التنزيل .

(٢) أنظر كتاب فلسفة ابن طفيل ورسالته « حى بن يقظان » للدكتور عبد الحليم محمود — طبعة الأنجلو المصرية .

سبيل العودة إلى المكان العلوى الذى هبطت منه ، وعن أهم الوسائل التى تيسر لها تلك العودة ، ويعنى بها المعرفة أو الفلسفة . إذن من المنتظر أن نجد لديه أسطورة أخرى تكمل الأسطورتين السابقتين . وذلك بتفسير المعرفة . وتلك هى أسطورة الكهف التى يعرض فيها أفلاطون وجهة نظره فى تحصيل المعرفة ، وهى وجهة نظر مضادة لتلك التى قال بها السوفسطائيون . فقد كان هؤلاء يرون أن المعرفة تكتسب عن طريق الحواس . ولما كانت الحواس متفاوتة عند الأفراد ، ومختلفة عند الفرد الواحد ، لم تكن هذه المعرفة يقينية أو عامة ، بل نسبية وخاصة ، فللفرد أن يقرر ما شاء ، وله أن يعتقد صحة كل رأى ، أو خطأ كل رأى كما يشاء . فليس هناك مقياس عام مشترك ، وليست هناك حقيقة ثابتة دائمة . فالحق ينقلب باطلا والباطل حقاً . وهذا هو معنى الفوضى العقلية ، التى جاء يحاربها سقراط من قبل .

أما أفلاطون فيريد أن يبين لنا أن المعرفة ليست من مصدر حسى ، وليست مكتسبة أو نسبية ، وإنما هى فطرية فى النفس التى كانت تعرف المعانى عندما كانت فى عالمها العلوى ، ثم نسيت هذه المعانى بعد هبوطها . لكنها تستطيع تذكرها مرة أخرى فى ظروف معينة ؛ بدليل أن سقراط نفسه كان يستنبط النظريات الهندسية من تفكير الرقيق الذين لا يعرفون القراءة والكتابة ، فضلا عن الهندسة . أما المعرفة الحسية فليست شيئاً ذا بال ؛ بل المعرفة العقلية هى المعرفة الحقيقية ، والفيلسوف وحده هو الذى يصعد نحو عالم المثل ، وهو الذى تسخر منه العامة ، وترميه بالجنون أو الهوس ، دون أن تدرى أنه هو الملهم ، وأنها هى التى حرمت المعرفة ، وهى ثمرة العقل وحده .

ويقول أفلاطون، فى تصوير هذه الفكرة الخاصة بالمعرفة : إن الناس فى عالم الحس يشبهون جماعة من الأسرى وجدوا منذ ولادتهم فى كهف عميق مظلم ، وقد ربطوا بالسلاسل ، واتجهت وجوههم نحو قاع الكهف ، بحيث لايستطيعون حراكاً نحو الوراء . إنهم يوجدون فى قاع هذا الكهف المظلم فلا يرون أن فى الجانب الآخر منه ، توجد فتحة يدخل منها شعاع من الضوء ، وأن وراءها سوراً، يرتفع على امتداده جدار يشبه الحاجز الذى يضعه أصحاب لعبة الدمى سدًّا ، بينهم وبين الجمهور. كذلك لايعلم هؤلاء السجناء أن جماعة من الناس يسيرون فى هذا الطريق ، ومن وراء الجدار ، وأنهم يحملون فى أيديهم أو على رؤوسهم آنية أوأوعية ، وأنهم يتكلمون . فإذا سارت صفوفهم أمام فتحة الكهف ، وسقطت عليهم أشعة الشمس ، ارتسمت ظلالهم أو أشباحهم فى قاع الكهف ، فيراها الأسرى تتتابع أمام أبصارهم ، ويسمعون أصواتها ، فيخيل إليهم أن هذه الأشباح أشياء حقيقية ، وأن تلك الأصوات تصدر عما يرونه مرتسماً فى قاع الكهف أمامهم ، فيعتقدون أنتلك هى المعرفة حقًّا ، وهى المعرفة الحسية التى لايرى السوفسطائيون معرفة سواها . لكن ما الذى يحدث لو هبطنا إلى الكهف ، وحللنا أحد هؤلاء الأسرىمن وثاقه، وحاولنا أن نخرجه من الكهف ؟ لاشك أنه سيقاوم ما استطاع المقاومة ، وستشتد مقاومته إذا نحن صعدنا به على جدران الكهف شديدة الانحدار والوعورة ، وسنلقى معه جهداً . لكنا لن ندعه يعود إلى مكانه الأول بين رفاقه ، وسنصعد به رغماً عنه إلى خارج الكهف ، فنقول له : انظر إلى هؤلاء الناس الذين يمرون من خلف الجدار ، وإلى هذه الأشياء التى يحملونها فى أيديهم أو على رؤوسهم ؛ إنها هى الأشياء الحقيقية ، أما ما كنتَ تراه هناك فليس شيئاً . لئن قلنا له ذلك فسوف يكذبنا ؛ إذ أنه لا يرى فى الواقع شيئا ؛ فقد خرج من ظلمة دامسة إلى ضياء باهر يعشى بصره فلا يرى شيئاً . لكنا

سنشفق عليه فلا نجبره على رؤية الأشياء فى وضح النهار ، وسننتظر مجئ الليل لكى نريه ظلال الناس والآنية ، وهى منعكسة على سطح الماء فى ضياء القمر . وهكذا نتدرج معه حتى يألف الضياء شيئاً فشيئاً . وبدلا من أن نطلب إليه أن يرى الأشياء فى وضح النهار ، نجعله يراها فى ضياء الغسق أو الفجر . لكنه سينتهى ، إن عاجلا أو آجلا ، إلى رؤية الأشياء الحقيقية فى وقت الظهيرة ، ثم سيستطيع رؤية الشمس نفسها ، وسيعلم أنها مصدر الوجود وسبب الفصول الأربعة .

وعندئذ يعلم أنه قاوم عبثاً فى أول الأمر ، وأن مايراه خارج الكهف هو الوجود الحقيقى ، وأن ما كان يراه مع رفاقه ليس إلا وهماً وخيالا . وإذا هو فكر فى رفاق سجنه رثى لهم ، وأشفق عليهم . ولو طلبنا إليه أن يعود إليهم لأبى ، ولقال إنه يفضل أن يعمل أجيراً لأحقر فلاح على ظهر الأرض ، بدلا من الهبوط إلى الكهف . لقد كان قادراً فيما مضى على التنبؤ بظهور الأشباح ، واحدا بعدالآخر . وكان رفاقه يعجبون لمهارته .لكنه أدرك الآن أن هذا الامتياز فى نظر السجناء لاقيمة له، وأن معرفة الحقيقة لاتعدلها أية معرفة أخرى .

ومع ذلك فلن نتركه على وجه الأرض ، وسنضطره إلى الهبوط مرة أخرى إلى الكهف ، وسيقاوم فى هذه المرة أيضاً ؛ لأنه ألف الحياة فى عالم المثل . وسوف لايرى شيئاً أول الأمر ، وسيطلب إليه زملاؤه أن يتنبأ لهم بالشبح أو الظل الذى سيظهر على قاع الكهف . فيعجز ، وعندئذ يسخرون منه ، ويقولون : إنه لم يجن من صعوده سوى أن فقد بصره وعقله .

وقد فسر لنا أفلاطون أسطورته فقال : إن الكهف هو عالم الحس ، وإن الأشياء الحقيقية خارجه هى المثل الدائمة . وأما الشمس فهى الإله أو مثال الخير ، وهو سبب الوجود . أما الأسرى فهم الناس فى حياتهم الدنيا ،

وقد سجنوا فى أجسامهم . إنهم يزعمون أنهم يعلمون كل شىء ، مع أنهم لايعلمون فى الحقيقة شيئاً له قيمته . أما الرجل الصاعد فهو الفيلسوف الذى يلاقى كثيراً من العنت فى التخلص من تأثير الأشياء الحسية . فإذا استطاع التحرر من عالم الحس شاهد الحقائق الثابتة . لكنه إذا حدّث الآخرين عما شاهده سخروا منه ، واتخذوه سبيلا إلى الدعابة ، وغاب عنهم أنه هو الذى ألهم الحقيقة وحده .

ونجد صورة من هذه الأسطورة فى رسالة « حى بن يقظان » عندما يقول لنا ابن طفيل إن بطل قصته قد بدأ بالمحسوسات ، وظل يترقى بالتدريج ، حتى اهتدى إلى وجود النفس أو الروح ، ثم ما يزال يرقى حتى أدرك وجود الواحد القهار ، ثم هفت نفسه إلى حظوة المشاهدة ، فأخذ نفسه بالزهد والفلسفة ، حتى صفت روحه وصعدت ، واتصلت بعالم الأمر . وهناك شاهد مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولاخطر بقلب بشر . ثم لما هبط من هذه المشاهدة رأى مسخاً وتشويهاً وكوناً وفساداً ، ورأى تسلسل الكائنات الروحية ، وصدور الكائنات العنصرية ، وعلم أن عالم الحس ليس إلا ظلا لعالم الأمر .

ومما يدل على تأثر ابن طفيل بأفلاطون ، أنه يستخدم كلمة « الخفافيش » ليصف بها هؤلاء الذين يزهون بعقولهم ، وينكرون المشاهدة الصوفية . فهم خفافيش لأنهم ألفوا الرؤية فى الظلام ، كأسرى الكهف عند أفلاطون . وهم ينكرون المشاهدة الصوفية ، لأن عقولهم لا تقوى على رؤية الأنوار الإلهية .

ولايحدد لنا ابن طفيل من يريد بهذا الكلام ، ولكنا نميل إلى اعتقاد أنه يهاجم الإمام الغزالى الذى كان يقرر أن العقل لابد أن يكون حكماً فيما يقرره المتصوفة ، وأن من يخالف ما يقرره العقل فقد انخلع عن

غريزة العقلاء . فيرد ابن طفيل : إنه يتركه مع عقله وعقلائه الذين يشبهون الخفافيش[١] .

٤ - خلود النفس عند أفلاطون

لقد عنى أفلاطون بالبرهنة على خلود النفس ، فقد رأى أن أستاذه سقراط لم يوف هذا الموضوع حقه إذ اكتفى بأن قال إنه يأمل فى وجود حياة أخرى . لكن الأمل شيء والبرهان شيء آخر . ولهذا السبب ألح عليه بعض تلاميذه ، وهو يحتضر ، أن يبرهن لهم على هذا الخلود . كذلك جاء فى محاورة فيدون لأفلاطون أن كل ما قاله سقراط فى هذا الصدد هو أن للأشياء عوداً على بدء ، بمعنى أن الحياة يتبعها الموت ، فلابد أن تتبع الحياة الموت ؛ وهذا هو الخلود .

ويرى أفلاطون أن هذا ليس برهاناً ؛ بل هو أقرب إلى الظن والتخمين ، وقد تكون له قيمته إذا نحن ربطناه بطبيعة النفس . فإن هذه تنتسب إلى عالم آخر هبطت منه ، وحلت فى أحد الأجسام ، فمتى غادرت جسدها عادت إلى مكانها الأول . لذلك نرى أن أفلاطون يبحث عن بعض البراهين التى تثبت هذا الخلود . ونستطيع أن نقول سلفاً إن فلاسفة الإسلام ، من أمثال ابن سينا والغزالى ، قد اعتمدوا على براهين أفلاطون ، إما لإثبات وجود النفس ، وإما للبرهنة على خلودها . أما براهين أفلاطون فهى :

---

(١) انظر كتابنا ابن رشد وفلسفته الدينية - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٩ ص ٦٠ .

١ — برهان الحياة والحركة :

هذا البرهان مبنى على طبيعة النفس . ذلك أن الحركة والحياة صفتان جوهريتان فيها ، سواء اتصلت بالبدن أم فارقته . فإذا وجدت فى البدن سرت فيه الحياة ، وإذا تركته أسرع إليه البلى . وهى سبب فى الحياة . والحياة صفة أساسية فيها ، ومن ثم يجب أن تكون مختلفة عن البدن .

ومن جانب آخر يمكن التفرقة بين نوعين من الحركة . فهناك أشياء تتحرك بذاتها ، وأخرى تتحرك بسبب خارج عنها ، أى أنها تكتسب الحركة من مبدأ أو مصدر مخالف لها . والأشياء التى تتحرك بذاتها لابد أن تكون حركتها دائمة ، وليس لها أن تكف عن الحركة . فهى مبدأ وسبب لحركتها الذاتية . أما التى تتحرك بغيرهـــا فإنها تسكن إذا انقطع المؤثر الخارجى عن تحريكها .

ولما كانت الأشياء ، التى تتحرك بذاتها ، تتحرك حركة دائمة فلا بد أن تكون هذه الحركة قديمة ؛ لأنها لم تكتسب من شىء خارجى . وإذا كانت قديمة فلا بد أن تستمر إلى الأبد .

إذن يمكن تطبيق هذه التفرقة على كل من النفس والجسم . فهى مصدر لحركة الجسم ، وهى التى تخضعه لأوامرها ، كما سبق أن رأينا فى حوار سقراط . أما الجسم فليست حركته ذاتية ؛ لأنه يتقبل أوامر النفس فيتحرك ، والنفس متحركة بذاتها . وهى تخلع الحركة على الجسم ، وإذا كان ذلك شأنها ، فيجب أن تكون قديمة . ومتى ثبت قدمها وجب أن تكون باقية وخالدة .

ب – برهان الضدين :

إن الفكرة القديمة ، عند كثير من الشعوب البدائية ، هي أن النفوس التي توجد في عالم الأرواح هي تلك التي عاشت من قبل في هذه الحياة الدنيا . وهذا هو ما كان يعبر القدماء عنه بقولهم : إن الأحياء يولدون من الأموات . لكن أفلاطون لايريد الاعتماد على فكرة التناسخ ، لكي يبرهن على خلود النفس ؛ بل يريد أن يبحث لها عن أساس منطقي . فقال إن الحياة والموت ضدان ، ولابد من أن يكون هناك انتقال من الضد إلى الضد ، وذلك شأن كل ضدين . فالكبير صغير زاد ، والصغير كبير نقص ؛ وهناك مثل هذا الانتقال من النوم إلى اليقظة ، ومن الضياء إلى الظلام ، ومن الحار إلى البارد .

وصلة الحياة بالموت شديدة الشبه بالصلة بين اليقظة والنوم . فإذا كان المرء ينتقل من اليقظة إلى النوم ، ومن النوم إلى اليقظة ، فمن الواجب أن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الحياة والموت . فينتقل المرء من الحياة إلى الموت ، ومن الموت إلى الحياة .

وقد اعتمد بعض فلاسفة الإسلام بعض الشيء على هذا البرهان ، لكي يثبتوا خلود النفس . فاستخدموا قوله تعالى : « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها » . فقالوا إن هذه الآية تسوى بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس. فكما أن النوم ليس معناه فناء النفس فكذلك الأمر أيضاً بالنسبة إلى الموت . إن الجسم يشبه أن يكون أداة تستخدمها النفس ، وهي تتعطل في أثناء النوم والموت . لكن النفس تظل باقية في كلتا الحالتين ؛ لأن فساد الأداة ليس معناه فساد من يستخدمها .

فإذا عدنا إلى أفلاطون وجدناه يؤكد ضرورة الانتقال من الضد إلى ضده ، وفى كلا الاتجاهين ، إذ لو كان الانتقال فى اتجاه واحد ، لأصبحت الطبيعة عرجاء . ويترتب على ذلك ضرورة الانتقال من الموت إلى الحياة ، وإلا لانتهى كل شىء فى الوجود إلى العدم ، كما هى الحال تماماً لو استغرق المرء فى نومه إلى ما لانهاية له .

حـ – برهان التذكر :

شرح لنا أفلاطون أن النفس لاتكتسب المعرفة عن طريق الحواس ، بل ليست المعرفة إلا نوعاً من التذكر لما سبق أن شاهدته النفس فى عالمها الأول . إذن فمن المحتمل أن تكون شيئاً خالداً . لكن ماصلة التذكر بالخلود ؟ أليس من الممكن أن تكون النفس قد هبطت من عالم علوى ، وأنها تتذكر هذا العالم عند رؤيتها للأشياء الحسية ، لكنها متى غادرت الجسم لم تعد مرة أخرى إلى المكان الذى هبطت منه ؟ أو ليس من الممكن أيضاً أن تتبدد ، وتصبح هشيماً تذروه الرياح ؟ إن برهان التذكر ، كما عرضه أفلاطون ، ليس إلا نصف برهان ، لأنه ينص على قدم النفس ، لا على خلودها . وقد فطن أفلاطون إلى هذا الاعتراض فقال : لابد من تدعيم برهان التذكر ببرهان الضدين ، لأننا متى سلمنا بأن الضد يخرج من ضده ، وجب علينا التسليم بأن الموت يسبق الحياة فى اتجاه مضاد ، أى أن النفس تعود بعد موت البدن ، لتحيا من جديد . ومع ذلك ، فإن هذا الرد لاقيمة له ؛ لأنه يحيل على برهان الضدين . وهذا الأخير فى حاجة إلى سند يرتكز إليه .

د — برهان البساطة والتركيب :

سبق أن فرّق أفلاطون بين عالم المثل وعالم الحسّ . أما الأول فلا يقع تحت حسنا ولا بصرنا ، ولا يستطيع المرء إدراكه إلا بالعقل . أما الثانى فهو العالم الذى نراه يتغير ويتحول دون انقطاع . وهناك نوعان من الكائنات ينتمى كل نوع منهما إلى أحد هذين العالمين . وكائنات عالم المثل بسيطة لا تركيب فيها ، فلا تقبل التفرق والفساد ؛ بل تبقى دائماً على حالها . أما كائنات العالم الثانى فتتركب من عناصر مختلفة ، وهى قابلة للتفرق والانحلال ، أى تخضع لعوامل الكون والفساد .

وهذه التفرقة تنطبق على عنصرى الإنسان ، أى على نفسه وجسمه . فالنفس من عالم المثل ، وهى بسيطة تظل على حالها دائماً . أما الجسم فيتألف من عناصر قابلة للزيادة والنقصان ، وهو من جنس الأشياء الحسية المتغيرة ، التى نراها فى عالمنا المتغير . ولما كان العالم العلوى خالداً ، ويحتفظ بوحدته دائماً ، كان ذلك دليلا على خلود النفس ؛ لأنها من جنس هذا العالم . وليس من الطبيعى أن تفسد إذا فسد الجسم الذى تحل فيه . لذلك متى جاء الموت تحلل الجسد . أما النفس فإنها تذهب إلى مكان خفى عن الأنظار ، فتبقى فى حضرة الإله ، وهو مثال الخير والحكمة . أما وجود النفس فى الجسم فيجعلها تقيم وسط الأشياء المتحولة المتغيرة ، فيصيبها ما يشبه الدوار . لكن متى تحررت من سجنها ، استعادت طبيعتها الحقيقية ، وعلمت أنها من عالم آخر وتحقق وجودها على أكمل وجه . وبرئت مما لحقها من الاضطراب والدوار . وقد استخدام بعض فلاسفة الإسلام هذا

البرهان ، لا لإثبات خلود النفس ؛ بل للبرهنة على وجودها . وهذا ما نجده عند ابن سينا مثلا تحت عنوان « برهان الاستمرار »[١] .

هـ — البرهان الخلقى :

وكأن أفلاطون شعر أن براهينه الأربعة السابقة ليست حاسمة ، فأراد أن يكملها بدليل خامس . والحق أن كثرة البراهين عادة ، فى مسألة بعينها ، تكشف أحياناً عن ضعف بعض هذه البراهين ؛ لأننا نعلم جيداً أن برهاناً واحداً حاسماً أفضل من كثرة البراهين غير الحاسمة . ومهما يكن من أمر ، فإن أفلاطون يعتقد أن مشكلة خلود النفس من أكبر المشكلات تعقيداً ، وأشدها مساساً بالحياة الإنسانية ؛ وأنه قد تبقى فى النفس بقية من الريب رغم البراهين السابقة . لذلك أراد أن يأتى ببرهان منطقى ، ينحصر فى بيان مايترتب على إنكار الخلود من هدم المعايير الخلقية . فهو يقول : « لو كانت النفس فانية لما بدا لنا الظلم أمراً مريعا ، ولوجب أن ينظر المرء بعين الرثاء والإشفاق إلى هؤلاء الذين يقاسون الفقر والمرض وجميع ألون العذاب فى هذه الحياة من أجل الفضيلة والعدل . ولو كان حقًّا أن الإنسان يفنى جسداً وروحاً ، لما كان أسعد طالع الأشرار حين يدركهم الموت ؛ إذ سوف يتحررون عندئذ من أجسامهم ونفوسهم وشرورهم أيضاً . »

كذلك يعتمد هذا البرهان على فكرة الثواب الذى يجب أن يناله أهل الإخلاص والعدالة . والحق أن البرهان الخلقى هو أقوى براهين خلود النفس عند أفلاطون ، وهو البرهان الذى جاءت به الكتب الموحى بها .

---

(١) انظر فيما بعد براهين ابن سينا على وجود النفس ص ٥٤

وهو الذى اعتمد عليه «كانت» فى إثبات وجود النفس وخلودها ، وفى إثبات وجود الله . وإذن لاعجب أن نجده عند معظم الفلاسفة ، ولا سيما عند فلاسفة الإسلام .

٥ - النفس عند الفارابى

لقد أخذ فلاسفة الإسلام عن أرسطو تعريفه للنفس بأنها صورة لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة . وهذا التعريف معناه أن الإنسان ليس مكوناً من عنصرين ، كما كان يقول أفلاطون ؛ بل هو جوهر واحد له مادته وصورته . فالمادة هى الجسم ، والروح هى الصورة . وذلك شبيه بتمثال الرخام الذى له مادته وصورته ، أى الشكل الذى أراده النحات لكتلة الرخام . فإذا تحطمت كتلة الرخام لم تبق الصورة لأنهما متلازمتان . وبديهى أن هذا التعريف لايسمح بتأكيد خلود النفس ؛ إذ أنها ليست جوهراً مستقلاً عند أرسطو .

من هنا نرى أن فلاسفة المسلمين من أمثال الفارابى وابن سينا والغزالى ، حوروا آراء أرسطو فى النفس ، واتجهوا بها اتجاهاً أفلاطونياً ، ملوناً بالأفلاطونية المحدثة .

فالفارابى مثلا يرى ، رغم انتسابه إلى فلسفة أرسطو ، أن الإنسان مؤلف من عنصرين أو جوهرين : أحدهما من عالم الحس ، والآخر من عالم الأمر : « فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر ؛ لأن روحك من أمر ربك ، وبدنك من خلق ربك.» كذلك نجده يقول : « إن الروح الذى

لك من جوهر عالم الأمر ولا يتعين بإشارة ، ولا يتردد بين سكون وحركة ، فلذلك تدرك المعدوم الذى فات ، والمنتظر الذى هو آت ، وتسبح فى عالم الملكوت ، وتنتقش من خاتم الجبروت» . وهكذا يتبين لنا أنه يتبع أفلاطون فى التفرقة بين عالمين: هما عالما الحس والعقل . لكنه لا يأخذ عن أفلاطون فكرة التناسخ ، فهو يقول : « ولا يجوز وجود النفس قبل البدن ، كما يقول أفلاطون، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد ، كما يقول التناسخيون . »

وإلى جانب ذلك ، جاء الفارابى برأى غريب ، مؤداه أن النفس تفيض من العقل العاشر [1] ، وهو الذى يسميه « واهب الصور » أو روح القدس . ومما سبق . يتبين أن الفارابى حاول التوفيق بين كل من تعريف أفلاطون وأرسطو النفس . فمن جهة يقول كأرسطو : إن النفس صورة للبدن ؛ ومن جانب آخر يقول : إن النفس العاقلة هى جوهر الإنسان عند التحقيق ، وإنها لاتفنى بفناء الجسم ، وإن المعرفة الحقة هى سبيل الصعود إلى العالم العلوى .

أما فى مسألة الخلود ، فموقفه فيها مضطرب ، وهو أكثر تأثراً بأرسطو منه بأفلاطون . والحق أن رأى الفارابى فى خلود النفس غريب ؛ فإنه لم يتحرر من فلسفة أرسطو فى هذه النقطة . لقد كان هذا الفيلسوف الإغريقى يقول : إن النفوس الإنسانية صور لأجسامنا . وإن المادة ، أى الجسم ،

---

(١) تصور الفارابى، ومن بعده ابن سينا أن الله سبحانه فاض عنه عقل ، ومن هذا عقل آخر حتى بلغ عددها عشرة . وتسمي هذه النظرية بنظرية الفيض ، وهى مرتبطة بفكرة ساذجة عن علم الفلك – انظر هذه النظرية ونقدها فى كتابنا « نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند توماس الاكوينى » – مكتبة الأنجلو المصرية – ١٩٦٩ . ص ٨٧ وما بعدها .

هى السبب فى اختلاف الأفراد فيما بينهم . وقد اعتمد الفارابى على هذين المبدأين ليقرر لنا أن الأجسام متى فنيت لم يعد هناك مايدعو إلى اختلاف النفوس ، وعندئذ ، فإنها تتحد وتكون نفساً كلية . فهو يسلم بالخلود ، لكنه يجعله خلوداً جمعياً لا فردياً . ولذا نجده يفرق بين ثلاثة أنواع من النفوس : فهناك نفوس خيرة سعيدة . وهى نفوس أهل المدينة الفاضلة . وهذه إذا فارقت أجسامها اتحدت وسعدت ، وكلما جاء فوج آخر من جنسها اتحد بها ، وزادت سعادتها إلى ما نهاية له . وهناك نفوس أخرى أدركت معنى السعادة غير أنها لم تعمل على تحصيل أسبابها ، وهى نفوس أهل المدينة الفاسقة . وهذه يكتب لها الشقاء ، ويزداد شقاؤها كلما انضمت إليها نفوس من جنسها . وهناك نفوس غير كاملة ، لأنها تحتاج إلى الجسم ، وتبقى مثقلة به . فاذا جاء الموت تحللت أجسامها ، وفنيت هى . وهؤلاء هم الذين يصفهم الفارابى بأنهم الهالكون ، الصائرون إلى العدم ، على غرار البهائم والأفاعى والسباع .

٦ — رأى ابن سينا فى النفس

لقد اهتم الرئيس ابن سينا بمسألة النفس ، وعالجها فى كثير من كتبه . لكنه عرض لدراستها من ناحيتين مختلفتين ، أى من ناحية الطب ، ومن ناحية الفلسفة . لكن طابع الفلسفة أغلب لديه . وقد عرّف النفس بأنها صورة لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة ، كما فعل أرسطو والفارابى من قبل . وهو يفرق بين ثلاثة أنواع من النفوس : النفسية النباتية ، والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية . فالنبات له نفس ، لأنه يتغذى وينمو ويولد المثل .

والحيوان له نفس ؛ لأن الوظائف السابقة توجد لديه ، بالإضافة إلى قوى أخرى ، وهى الإحساس والحركة الإرادية . وللإنسان نفس ؛ إذ توجد لديه نفس الوظائف السابقة عند الحيوان والنبات ، بالإضافة إلى قوى أخرى وهى الملكات العقلية والوجدانية .

ونلاحظ أنه عنى كل العناية بالبرهنة على وجود النفس ، قبل أن يبدأ فى بيان وظائفها وطبيعتها ومصيرها . وهناك سببان لهذه البرهنة :

السبب الأول منهجى ؛ لأن المنهج السليم يوجب علينا أن نبدأ أولا بالبرهنة على وجود الشىء الذى نريد دراسته .

أما السبب الثانى ، فيتلخص فى أنه أراد أن يرد على بعض علماء المسلمين الذين أنكروا استقلال النفس ، وقالوا بأنها حالة أو عرض من أعراض الجسم ، يتجدد كما تتجدد أعراض الأجسام وأجزاؤه . وفى رأينا أن السبب المنهجى هو السبب الرئيسى[1] ؛ وذلك لأنه أراد أن يعرض لنا آراءه فى النفس على طريقة البرهان ، كما فعل سقراط من قبل . وهذا المنهج يتضمن إنكار رأى مخالفيه الذين قالوا إنها عرض ، وأنكروا استقلالها .

٧ ـ براهينه على وجود النفس

١ ـ البرهان الطبيعى :

سبق أن رأينا هذا البرهان عند سقراط ، وقد اعتمد عليه أفلاطون فى البرهنة على خلود النفس.[2] وهو يعتمد على التفرقة بين النفس والجسم،

(١) للأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور رأى فى هذه المسألة: ارجع إلى كتابه « فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه» دار المعارف .

(٢) انظر برهان الحياة والحركة عند أفلاطون ص ٤١ .

من حيث نسبة الحركة إلى كل منهما . فالجسم ليس مصدراً للحركات التى يقوم بها ؛ بل يتقبلها من مصدر آخر وهو النفس . وذلك ما يقرره ابن سينا عندما يفرق بين نوعين من الحركة ، وهما الحركة الإرادية ، والحركة القسرية أو الاضطرارية . فإن هناك أشياء تتحرك بذاتها ، وأخرى تتحرك بغيرها . ولما كانت النفس هى التى تحرك الجسم ، فمن الواجب أن تختلف عنه فى طبيعتها ، لأن الحركة صفة ذاتية فى النفس ، وليست كذلك بالنسبة إلى الجسم . ومن الواضح أن هذا البرهان ليس مقصوراً على إثبات وجود النفس؛ بل يهدف إلى بيان أنها مختلفة فى طبيعتها عن الجسم .

ب — برهان الإدراك والأفعال الوجدانية :

يفرق هذا البرهان بين أفعال الإنسان ، وأفعال غيره من أنواع الحيوان . فإن الإنسان يمتاز ببعض الخواص ، كالكلام واستخدام الإشارة . وله انفعالات خاصة كالتعجب والضجر . « ومن خواص الإنسان أن يتبع إدراكاته للأشياء النادرة انفعال يسمى التعجب ويتبعه الضحك ، ويتبع إدراكه للأشياء المؤذية انفعال يسمى الضجر ، ويتبعه البكاء » .

هذا إلى الإنسان يمتاز بالعمليات العقلية السامية ، كإدراك المعانى المجردة من الأمثلة الحسية ، والانتقال من المعلوم إلى المجهول . « فهذه الأحوال والأفعال المذكورة هى مما يوجد للإنسان ، وجلها يختص به الإنسان ، وإن كان بعضها بدنيًّا ، لكنه موجود لبدن الإنسان ، بسبب النفس التى للإنسان » .

ثم هو يمتاز بالقدرة على التفرقة بين الخير والشر ، والحسن والقبيح .

ومما يدل على أن ابن سينا يهدف إلى بيان طبيعة النفس بهذا البرهان أنه يقول فى آخر هذا البرهان : « النفس هى الشيء الذى له هذه القوى . وهو كما تبين جوهر منفرد . »

جـ – برهان وحدة النفس :

كان أفلاطون يقول بوجود ثلاث نفوس ، مستقل بعضها عن بعض من الوجهة التشريحية ، وهى النفس العاقلة ، والنفس الغضبية ، والنفس الشهوانية . أما ابن سينا فيرى أن تعدد وظائف النفس ليس دليلا على انقسامها إلى أقسام مختلفة . ذلك لأن حلول النفس فى البدن لا يشوه طبيعتها ؛ بل تظل هى الرباط الذى يجمع مختلف الوظائف ، ويحول دون طغيان بعضها على بعض . وقد عبر عن ذلك بأن « هذا الشيء [الذى يمنع تعارض القوى النفسية] لا يجوز أن يكون جسما ، لأن هذا الذى ليس بجسم ، يمكن أن يكون منبع القوى . . وأما الجسم فلا يمكن أن تكون هذه القوى كلها فائضة عنه . » وبديهى أن هذا ليس برهاناً على وجود النفس فقط ؛ بل هو ، قبل كل شيء ، تفسير لطبيعتها ، وبيان لمخالفتها للجسم . وقد أكد ابن سينا هذا البرهان ببعض الفروض أو الصور الخيالية . فمن ذلك صورة الثياب ، وصورة الرجل الطائر .

١– صورة الثياب :

أما الصورة الأولى ، ففيها يشبه الجسم وأعضاءه بالثياب التى ألفناها إلفاً شديداً ، بحيث أصبحنا نعتقد أنها جزء من ماهيتنا وحقيقتنا . وقد عبر عن هذه الصورة فقال : « لو خلق إنسان دفعة واحدة ،

وخلق متبـــاين الأطراف ، ولم يبصر أطرافه ، واتفق أنه لم يمسها ولا تماست ، ولم يسمع صوتاً جهل جميع أعضائه ، وعلم بوجود إنيته [ذاته] شيئاً مع جهل جميع ذلك . وليس المجهول بعينه هو المعلوم ، وليست هذه الأعضاء لنا فى الحقيقة إلا كالثياب ، التى صارت لدوام لزومها إيانا كأجزاء منا عندنا . وإذا تخيلنا أنفسنا لم نتخيلها عراة ، بل نتخيلها ذوات أجسام . والسبب فيه دوام الملازمة ، إلا أنا قد اعتدنا فى الثياب من التجريد والطرح ، ما لم نعتد فى الأعضاء ، وكان ظننا الأعضاء جزءاً منا آكد من ظننا الثياب أجزاء منا . . فبين من هذا أن لهذه القوى مجمعاً هو الذى يؤدى كلها إليه ، وأنه غير جسم . »

٢ — صورة الرجل الطائر :

وتتلخص الصورة الثانية فى أننا لو تصورنا رجلا يهوى فى الفضاء ، بحيث يوجد فى وضع لا يحس فيه أى عضو من أعضائه ، لا باطناً ولا خارجاً ، فإنه يستطيع أن ينكر وجود العالم الخارجى ، وأن ينكر وجود جسمه ، ولكنه لا يستطيع أن ينكر أنه ينكر ، أى أنه يعجز عن إنكار أنه كائن مفكر . وهكذا يثبت أن له نفساً ، ويقرر فى الوقت نفسه ، أنها من جنس مخالف للبدن .

ويرى ابن سينا أن هذا البرهان إنما يصلح لأهل الفطنة ، ممن لا يحتاجون إلى قرع عصا ، حتى يدركوا حقيقة المثال الذى عبر عنه قائلا :

« يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة ، وخلق كاملا . لكنه حجب بصره عن رؤية الخارجات ، وخلق يهوى فى هواء أوخلاء

هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدما ما . . وفرّق بين أعضائه ، فلم تتلاق ولم تماس ، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ؟ ولا يشك فى إثباته لذاته موجوداً ، ولايثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ، ولا باطناً من أحشائه ، ولا قلباً ولا دماغاً ، ولا شيئاً من الأشياء من خارج . ولو أمكنه ، فى تلك الحال ، أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً فى ذاته . . وأنت تعلم أن المثبَت غير الذى لم يثبت ، والمقرّ به غير الذى لم يقر به . فإذن للذات التى أثبت وجودها خاصية لها على أنها هى بعينه ، غير جسمه وأعضائه التى لم يثبت » .

ويتضح من هاتين الصورتين الخياليتين أن ابن سينا قد سبق « ديكارت » إلى فكرة الكوجيتو [أنا أفكر ، إذن أنا موجود] (١) . فكأن « ديكارت » لم يبتكر شيئاً ، وإنما أخذ إحدى صور ابن سينا ، وجعلها محوراً لفلسفته التى تبدأ بإثبات وجود النفس عن طريق الشك المنهجى . فهو الآخر يشك فى وجود كل شىء : فى وجود العالم الخارجى ، وفى جميع الآراء التى تلقاها عن غيره ، وفى وجود جسمه وأعضائه ، لكى يبرهن لنا على أنه لا يستطيع الشك مطلقاً فى أنه ذات مفكرة . ومما يدل على أنه اقتفى أثر ابن سينا فى هذا الموضوع أنه استخدم الشك لكى يكشف لنا عن طبيعة النفس ، وعن مخالفتها للبدن . وهكذا يتضح لنا من جديد أن الفكرة الأساسية فى البرهنة على وجود النفس ، عند الفيلسوفين ، هى اتباع طريق منهجى يؤكد لنا به كل منهما آراءه فى

(١) Cogito ergo sum

النفس ، وأنها هى العنصر الجوهرى فى الإنسان . وهذا هو ما سبق إليه سقراط .

وقد عرض ابن سينا دليل وحدة النفس بصورة أخرى ، فى رسالته عن النفس الناطقة ، فقال : « إن الإنسان يقول أدركت الشىء الفلانى ببصرى ، وأشتهيه ، أو غضبت منه . وكذا يقول : أخذت بيدى ، أو مشيت برجلى ، وتكلمت بلسانى ، وسمعت بأذنى ، وتفكرت فى كذا ، وتوهمته وتخيلته . فنحن نعلم بالضرورة أن فى الإنسان شيئاً يجمع هذه الإدراكات ، ويجمع هذه الأفعال . ونعلم أيضاً بالضرورة أنه ليس شىء من أجزاء هذا البدن مجمعاً لهذه الإدراكات والأفعال . فإنه لا يبصر بالأذن ، ولا يسمع بالبصر ، ولا يمشى باليد ، ولا يأخذ بالرجل . ففيه شىء مجمع لجميع الإدراكات والأفعال . فإذن ، الإنسان الذى يشير إلى نفسه « بأنا » مغاير لجملة أجزاء البدن ، فهو شىء وراء البدن . »

د ـ برهان الاستمرار :

يعتبر هذا البرهان نتيجة للبراهين السابقة ؛ لأن النفس إذا كانت سبباً فى حركة الجسم وحياته ، ومصدراً للأفعال الوجدانية والإدراك ، والعمليات العقلية السامية ، ومعياراً للتفرقة بين الخير والشر والحسن والقبيح ، ورباطاً لوظائف الجسم ولمختلف القوى التى تنشأ بسبب حلولها فيه ، فمن الواجب أن تكون مختلفة عنه فى خواصها . والجسم يقبل التحول والتغير ، ويخضع لعوامل النشوء والفساد . وسبب ذلك أنه مركب من عناصر مختلفة ، تخضع لشتى العوامل ، وتقبل الزيادة والنقصان . ولذلك فمن الضرورى أن تتفرق وتدخل فى مركبات جديدة . أما النفس فهى وحدة قائمة

بذاتها ، أى جوهر بسيط . ولذا فإن الطبيعى ألا تخضع لنفس العوامل التى تؤثر فى الجسم ، فهى إذن ثابتة وباقية على حالها .

ولسنا فى حاجة إلى القول بوجود شبه كبير بين هذا البرهان ، الذى استخدمه ابن سينا فى إثبات وجود النفس ، وبين برهان البساطة والتركيب عند أفلاطون ، وهو الذى استخدمه فى إثبات خلود النفس[1] .

هذا ، وقد عبر ابن سينا عن هذا البرهان بقوله : « تأمل أيها العاقل فى أنك اليوم فى نفسك ، هو الذى كان موجوداً فى جميع عمرك ، حتى أنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك . فأنت إذن ثابت مستمر لا شك فى ذلك ، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمرًّا ؛ بل هو أبداً فى التحلل والانتقاص ، ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه . ولهذا لو حبس عن الإنسان مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه . فتعلم نفسك أن ، فى مدة عشرين سنة ، لم يبق شىء من أجزاء بدنك . وأنت تعلم بقاء ذاتك فى هذه المدة جميع عمرك ، فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة . فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب ، فإن جوهر النفس غائب عن الحس والأوهام . »

ونلاحظ أن هذا البرهان يهدف ، كشأن البراهين السابقة ، إلى بيان أن النفس جوهر مستقل عن البدن ، ومخالف له فى طبيعته . وهكذا نجد أن ابن سينا أقرب فى الواقع إلى أفلاطون ، وإن أخذ عن أرسطو تعريفه للنفس . فهو لا يرى بحال ما أن النفس منطبعة فى الجسم ، توجد بوجوده ، وقد تفنى بفنائه .

---

(١) انظر ص ٤٤ .

٨ ـ طبيعة النفس عند ابن سينا

إن النفس لديه جوهر روحى ، غائب عن الحس والأوهام ، أى أنها من عالم الأمر ، لا من عالم الخلق ـ وهى كما قلنا مستقلة عن الجسم. ومما يؤكد تأثره بفكرة أفلاطون ، أنه ينص على أن النفس كمال للجسم ، كما أن الملك كمال للمدينة ، والربان كمال للسفينة ، وليست المدينة جزءاً من ماهية الملك ، ولا السفينة جزءاً من ماهية الربان . كذلك نجد عنده ما يؤكد ميله إلى أفلاطون ، حينما نراه يهاجم آراء بعض المتكلمين الذين يقولون إن الإنسان هو هذا الجسم المشاهد المحسوس ، الذى يشبه التمثال بصورته ومادته ، فى مذهب أرسطو . وإنما كان رأى هؤلاء فاسداً فى نظره؛ لأن النفس عنده « جوهر روحانى فاض على هذا القالب [الجسم] وأحياه، واتخذه آلة فى اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره بها ، ويصير عارفاً بربه ، عالما بحقائق معلوماته ، فيستعد بذلك للرجوع إلى حضرته، ويصير ملكاً من ملائكته ، فى سعادة لا نهاية لها . وهذا هو مذهب الحكماء الإلهيين والعلماء الربانيين ، ووافقهم فى ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة . فإنهم شاهدوا جواهر أنفسهم عند انسلاخها من من أبدانهم ، واتصالها بالأنوار الإلهية . »

ويمكن القول بأن قصيدة ابن سينا المشهورة فى النفس ، توضح آراءه فيها ، وهى تتسق مع تعريفه للنفس ، ومع براهينه على وجودها . وهى تذكرنا إلى جانب ذلك بأساطير أفلاطون بعض الشئ . ففيها بيان لأصلها ومصيرها ، وفيها إشارة إلى الأجنحة ، والتذكر والنسيان ، والحنين إلى

الصعود ، وإدراك الحقائق الخالدة الثابتة . ومن هذه القصيدة :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة ناظر وهى التى سفرت ، ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما كرهت فراقك ، وهى ذات تفجع

* * *

وأظنها نسيت عهوداً بالحمى ومنازلا بفراقها لم تقنع
تبكى إذا ذكرت دياراً بالحمى بمدامع تهمى ، ولما تقطع
حتى إذا قرب المسير إلى الحمى ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع
سجعت ، وقد كشف الغطاء ، فأبصرت ما ليس يبصر بالعيون الهجع

٩ ـ خلود النفس عند ابن سينا

ا ـ البرهان القائم على الصلة بين النفس والجسم :

لم يشأ ابن سينا أن يتمسك بتعريف أرسطو للنفس ؛ لأنه يفضى كما نعلم إلى إنكار خلودها . ولذا اتجه نحو مذهب أفلاطون . وعنى مثله بالبرهنة على بقاء الروح بعد الموت . وقد بنى ابن سينا براهينه فى خلود النفس على آرائه فى الصلة بينها وبين الجسم . فإنها لما كانت جوهراً مستقلا ، وحلت فى البدن بصفة عرضية ، فمن الواجب أن تظل على حالها بعد انقطاع هذه الصلة . وإذا كانت النفس قد حدثت مع حدوث الجسم ، فلا يترتب على ذلك أن تفسد بفساده . . « إنما يكون ذلك إذا كانت ذات الشىء [النفس] قائمة بذلك الشىء [الجسم] وفيه » .

ب — برهان البساطة والتركيب :

كذلك نجده يأخذ عن أفلاطون برهان البساطة والتركيب . فإن النفس لما كانت جوهراً بسيطاً فليس من الممكن أن تحتوى على أمرين متناقضين وهما الوجود والفناء ؛ لأن الوجود صفة ذاتية فى النفس . فلو كان الفناء أيضاً صفة ذاتية أخرى فيها ، لأصبح البسيط مركباً من صفتين متناقضتين . أما الجسم فهو مركب من عناصر عدة ، تقبل الزيادة والنقصان والتجمع والتفرق . ولذا فمن الطبيعى أن يلحقه الموت عندما تتحلل أجزاؤه . وفى هذه الحالة لا يكون فناؤه سبباً فى فناء النفس التى اتصلت به .

حـ — البرهان الميتافيزيقى :

وهناك برهان ثالث على خلودها ، وهو البرهان الميتافيزيقى ، ويعتمد على فكرة ابن سينا عن طبيعة النفس . فإن هذه الأخيرة هى الجوهر الحقيقى للإنسان ، وهى من عالم الأمر ، ولا بد من خلودها لبقاء خالقها. أما الجسم فصيره إلى الفناء حتماً . وليس فى ذلك ما يضير النفس ، وذلك لأنها تحل فيه كما يحل الربان فى السفينة أو الملك فى المدينة . إن النفس تستخدم الجسم ، فلا يترتب على تحلله أن تفسد هى الأخرى . ومما يدل على بداهة هذا الأمر أننا نرى أن حواس المرء وإدراكاته تتعطل فى أثناء النوم ، فيصبح كالميت . وهذا هو شأن الموت لأنه يوقف حركة الجسم نهائيًّا ، ويعطل حواسه ، ومع ذلك تظل النفس باقية . كذلك استشهد ابن سينا بالأحلام ، فقال إن الإنسان قد يرى فى أثناء النوم أموراً مغيبة صادقة لا يستطيع إدراكها فى أثناء يقظته ، وهذا دليل على استقلال النفس وبقائها .

لكن ، هل يقول ابن سينا بخلود النفوس الإنسانية على هيئة نفس كلية ، كما قرر الفارابي من قبل ؟ إن الرئيس ابن سينا يقرر أن براهين الخلود السابقة تنطبق على كل نفس فردية . وهو لا يرى أن النفوس تتحد بعد مفارقتها للأجسام ؛ وذلك لأن كل نفس فردية تتخصص بالجسم الذى تحل فيه ، وبالزمان الذى تقضيه فى هذه الحياة الدنيا . وليس من الممكن القول بوجود نفس واحدة مشتركة بين الأفراد ؛ إذ لوكان الأمر كذلك لكانت عالمة فيها كلها أو جاهلة . ونحن نعلم ، حسب الواقع ، أن الأفراد يختلفون فى شخصياتهم ونزعاتهم ومعرفتهم . ومما يدل على أن النفوس تتخصص بأجسامها أن بعضها يحزن ويهلع لفراق بدنه ؛ فى حين يسعد بعضها متى دقت ساعة الرحيل . وقد رأينا كيف عبر ابن سينا عن المعنى الأول بقوله :

هبطت على كره إليك ، وربما كرهت فراقك، وهى ذات تفجع

وعن المعنى الثانى بقوله :

حتى إذا قرب المسير إلى الحمى ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع
سجعت ، وقد كشف الغطاء ، فأبصرت ما ليس يبصر بالعيون الهجع

ومن الحق أن يقال إن أبا حامد الغزالى اعتمد على آراء ابن سينا فى هذه المسألة بالذات ، لكى يرد على أنصار النفس الكلية . وأكثر من ذلك يمكننا القول بأن آراء الغزالى فى النفس لا تكاد تختلف فى قليل أو كثير عن آراء ابن سينا ، فهو يتبعه خطوة بخطوة فى بيان صفاتها والبرهنة على وجودها وخلودها ، مما يغنينا عن إفراد بحث خاص بالغزالى فى مسألة النفس [١] .

---

(١) أنظر «فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام» الطبعة الرابعة .

الفصل الثانى

الغزالى ومذهبه فى العقل والتقليد

١ – تاريخ حياته الاجتماعية والفكرية :

هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالى، وكنيته أبو حامد الغزالى. وهو فى غنى عن كل تعريف من ناحية تأثيره فى التفكير الإسلامى وفى الاتجاهات الفلسفية من بعد .

ولد أبو حامد فى قرية غزالة من أعمال طوس إحدى مدن خراسان عام ٤٥٠ هـ ، وكان شافعى المذهب . وقد أقبل على العلم منذ حداثة سنه ، فدرس فى صباه على الإمام أحمد بن محمد الرازكانى ، فأخذ عنه الفقه . ثم انتقل إلى جرجان حيث تتلمذ على الإمام أبى نصر الإسماعيلى . ويقال إنه عاد إلى بلده ، فأقام بها ثلاث سنوات وعى فيها كل ما درسه فى جرجان . فلما ترك طوس حوالى ٤٧٧هـ اتجه إلى مدينة نيسابور ، فلقى فيها إمام الحرمين أبا المعالى الجوينى ، فلزمه ، وأخذ عنه ، وانصرف إلى الدرس والبحث، واجتهد حتى برع فى علم الكلام والجدل والأصول والمنطق ، وبدأ يقرأ طرفاً من الفلسفة . وأحكم ذلك كله فى فترة قليلة من الزمن ، وأصبح أقدر أهل زمانه على المناظرة ، وأحد الأعلام الذين يشار إليهم فى زمن إمام الحرمين.

وكان طلبة الإمام الجوينى يستفيدون منه ، وهو يرشدهم . ويقول بعض المعاصرين للغزالى ، وهو عبد الغفار بن إسماعيل الفارسى : إن إمام الحرمين شعر بنوع من الغيرة تجاه الغزالى ، ولكنه كان يضمر هذه الغيرة . ومع ذلك ،

فإنه كان يفخر بتلميذه، ويزهو به أمام الناس . ولئن صح ما رواه ابن إسماعيل الفارسي فإن الغزالى ظل وفيًّا لأستاذه ؛ إذ لم ينصرف عنه بعد أن ذاعت شهرته ؛ بل لزمه حتى فرق بينهما الموت، بوفاة الإمام الجوينى سنة ٤٧٨هـ . وكان فى استطاعة الغزالى أن يستقل بالتدريس لو أراد ؛ فقد كانت له معرفة كبيرة بالدراسات الدينية وعلم الكلام والفلسفة فى ذلك الحين .

وبعد وفاة أستاذه ، غادر الغزالى نيسابور متجها إلى العسكر قاصداً نظام الملك وزير السلطان ملكشاه السلجوقى ، فأكرمه الوزير وعظمه وأقبل عليه . وكان ذلك بحضرة صفوة من العلماء وكبار الأئمة . فأخذ الغزالى يناقشهم ويناظرهم فظهر عليهم . ولم يجد هؤلاء غضاضة فى الاعتراف له بسعة العلم مما زاد شهرته . ثم طلب إليه نظام الملك أن ينتقل إلى بغداد للتدريس بالمدرسة النظامية فيها ، فانتقل إليها فى أوائل سنة ٤٨٤ هـ ؛ بعد أن قضى نحواً من خمس سنوات بالعسكر ، وكان فى الرابعة والثلاثين من عمره . وقد حدد لنا الغزالى تاريخ إشرافه على هذه المدرسة تحديداً دقيقاً فى كتابه « المنقذ من الضلال » ؛ لأنه يذكر أنه بدأ العمل فيها فى جمادى الأولى من تلك السنة نفسها ؛ وأنه لما أخذ يلقى دروسه بها أعجب به أهل العراق . والحق أن الغزالى لا يطرى نفسه أكثر مما ينبغى ، فقد قال ابن إسماعيل الفارسى : إن الكل أعجب بتدريسه ومناظرته ، فصار إمام العراق بعد إمامته لخراسان .

غير أن الغزالى لم يلبث أن سئم بغداد ، كما سئم حياته وجاهه فيها ، بعد أربع سنوات ، أى فى سنة ٤٨٨ هـ . ويرجع سأمه من بغداد وعدم رضاه عن نفسه إلى أن أزمة نفسية جامحة دعتـــه إلى الرغبة فى الزهد والانقطاع عن الناس ؛ وإلى ترك مظاهر الغرور والشهرة لتحقيق غاية

أسمى ، وهى صفاء النفس ومحاولة الوصول إلى الحقيقة ، وسط تلك الآراء المتضاربة التى كان يعج بها عصره .

وقد اعترف فى كتابه « المنقذ من الضلال » بأنه فحص نفسه ، وسبر غورها ، فلم يستطع أن ينظر إليها بعين الرضا . فقد وجد أنه انغمس فى حياة اجتماعية علمية أبعد ما تكون عن النحو الذى ينبغى أن تكون عليه لدى الرجل التقى الورع . فقد كان مقبلا على علوم يراها تافهة لا تغنى عنه شيئاً فى طلب الآخرة ، إذ يقول : « ثم تفكرت فى نيتى فى التدريس فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت » . ولم تكن فطنته إلى عبث جهوده ، وتفاهة آماله كافية فى أن توجهه ، دفعة واحدة ، إلى حياة العزلة ، التى سيضطر إليها اضطراراً ، والتى ستشغل من حياته عشر سنوات أو يزيد . ذلك أنه لم يسارع إلى الفرار من مظاهر الغرور . وهو يعترف بأنه كان موزعاً بين شيطانه وإيمانه ، يدعوه الأول إلى الجاه العريض ، والحياة الرغدة التى لا تشوبها شائبة من كدر أو تنغيص ، بينما يناديه منادى الإيمان أن قـد آن الرحيل ، وأن العمر لم تبق منه إلا خصاصة سرعان ما تنقضى .

فما زال شيطانه وإيمانه يتجاذبانه ، فكان لايتركه أحدهما إلا ليسلمه إلى الآخر . وما برح الغزالى يمسى ويصبح بين عزم ونكوص مدة قريبة من ستة أشهر ، وهو لا يستطيع الاختيار بين التحرر من غرور الدنيا ، وبين الرضا بما لا يطمئن له ضميره ، حتى قضى الله فى أمره ، بأن حبس لسانه عن الكلام ، وعجز عن إلقاء دروسه ، وصحب ذلك حزن وغم بدت آثارهما فى جسمه ومزاجه . فعلم أن الله قيض له هذه العلة لخيره ، وأن فترة الاختيار قد انقضت ، وعندئذ سهل على قلبه الإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب .

وقد أراد الغزالى، بينه وبين نفسه، أن يقصد الشام ، لكنه خشى أن يعلم الناس مكانه، فأظهر لهم العزم على الخروج للحج. فترك بغداد فى سنة ٤٨٨هـ، بعد أن تصدق بماله ، إلا ما ادخره من القليل الذى يؤوده ويكفل أولاده . ولما دخل الشام أقام بها نحواً من سنتين ، متنقلا بين دمشق والقدس ومكة والمدينة . وفى أثناء إقامته بدمشق ، كان يعتكف فى المنارة الغربية من الجامع الأموى . وفى هذه الفترة ذهب إلى مكة لأداء فريضة الحج ، ثم إلى المدينة لزيارة قبر الرسول عليه السلام . ثم عاوده الحنين إلى أهله ووطنه ، فترك الشام وعاد إلى بغداد سنة ٤٩٢هـ ، بعد أن كان أبعد الناس عن التفكير فى قطع خلوته . ومع ذلك ، كان يحرص ما استطاع على العزلة ، التى كان لا يقطعها إلا لضرورات الحياة وحاجات الأطفال . لذا كان لا يتفرغ للتأمل وتزكية النفس إلا فى أوقات متفرقة ، مما دعا إلى تشويش خلوته .

وقد ظل على هذه الحال عشر سنوات ، تنقل فيها من بغداد إلى همدان ، ثم إلى طوس ، التى بقى فيها مدة طويلة ابتداء من ٤٩٣ هـ . ويقال إنه زار دمشق مرة فى تلك الفترة، فعلم الناس بمكانه ، وهرع إليه العلماء يطلبون إليه أن يعقد مجلساً لهم ، فوعدهم إلى الغد ، ولكنه غادر دمشق لليلته . وقيل إنه اتجه نحو مصر ، وأقام قليلا بالإسكندرية . هذا ، وينكر بعضهم أنه أقام بمصر ، وأنه كان على أهبة للسفر إلى بلاد المغرب للقاء يوسف بن تاشفين أمير المرابطين . وأيًّا ما كان الأمر ، فمن العسير أن يحدد المؤرخ الأماكن التى زارها أبو حامد منذ سنة ٤٨٨ هـ حتى ٤٩٩ هـ تحديداً تاريخيًّا دقيقاً ، إذ كان كثير الانتقال ، يبحث عن العزلة ليخلو بنفسه وهواجسه . وقد وصف لنا ، هو نفسه ، هذه الفترة الغامضة من حياته فقال : « ودمت على ذلك مقدار عشر سنين ، وانكشف لى فى هذه

الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها . » ومن المحتمل أنه ألف فى هذه الفترة كثيراً من الكتب التى كانت تهدف إلى بيان عظمة الإسلام ، وامتيازه على الأديان الأخرى، وعلى الفلسفة . ومن أشهر هذه الكتب « إحياء علوم الدين » وكتابه « الردّ الجميل على القائلين بألوهية المسيح . »[1]

وقد اضطر أبو حامد الغزالى إلى أن يقطع عزلته ، وأن يعود إلى نشر العلوم والدفاع عن الدين، بسبب ما رآه من ضعف الإيمان لدى معاصريه، ومن كثرة الشبه التى أثارها أعداء الإسلام أو أصدقاؤه من الجهال . ويقول ابن إسماعيل الفارسى إن الوزير فخر الملك سمع بأمر الغزالى وعرف مكانته فى العلم ، وصفاء عقيدته ، فتبرك به ، وحضر مجلسه ، وسمع كلامه ، وطلب إليه ألا يضن بعلمه على الناس ، وألح عليه كل الإلحاح أن يغادر طوس ، وأن ينهض إلى نيسابور للتدريس بالمدرسة النظامية فيها . فشاور الغزالى أصدقاءه ورفاقه من أهل التصوف فاتفقوا على نصحه بتلبية دعوة الأمير ، وترك التعلل بالعجز عن إظهار الحجة بالحق . فسار إلى نيسابور فى ذى القعدة سنة ٤٩٩هـ، فجاءها ، وقد تجرد عما كان عليه أيام تدريسه الأولى من النظر إلى الناس بعين الازدراء ، والاستخفاف بهم كبراً وخيلاء ، واعتزازاً بما رزق من البسطة فى النظر والخاطر والعبارة وطلب الجاه والعلو فى المنزلة . واستمر فى إلقاء دروسه ومواعظه فى نظامية نيسابور حتى سنة ٥٠٣ هـ . ثم غادرها عائداً إلى بيته ، وأنشأ بجواره مدرسة لطلبة العلم ، وملجأ للصوفية ، وقضى ما بقى من عمره فى التأمل والعبادة ، حتى توفى فى ١٢ من جمادى الثانية سنة ٥٠٥ هـ .

* * *

---

(١) اسم الكتاب هو « الرد الجميل لألوهية عيسى بن مريم بصريح الإنجيل » .

أما فيما يتعلق بتاريخ حياته الفكرية فقد ترك لنا الغزالى كتاباً يترجم فيه حياته العقلية، وعلى نحو يكفينا مؤونة الحدس للوقوف على تطور فكره، وعلى العناصر التى استمد منها ثقافته. وهذا الكتاب هو «المنقذ من الضلال» الذى سبقت الإشارة إليه. وقد ألفه الغزالى بعد أن أناف على الخمسين من عمره، وبعد أن مرّ بتجاربه العديدة التى انتقلت به من [علم الكلام، أى علم التوحيد، إلى الفلسفة، ثم إلى دراسة آراء الباطنية، ثم قادته إلى التصوف.

وقد فسر لنا هذا التطور الفكرى برغبته الشديدة فى الوصول إلى الحقيقة وسط الآراء المتضاربة والفرق المتناحرة. وقد دعته هذه الرغبة إلى معالجة كل مشكلة والفحص عن كل عقيدة، لكى يميز بين الحق والباطل، وسواء عليه من يلقى فى طريقه، سواء أكان باطنياً أم فيلسوفاً أم صوفياً أم متعبداً أم زنديقاً. ولقد كانت جودة فطرة الغزالى سبباً فى أن دب الشك إلى قلبه منذ ريعان الصبا. لذلك لم يقبل أن يكون إيمانه إيمان تقليد على غرار إيمان صبيان النصارى واليهود. فشك فى العقائد المتوارثة، ولم يكن شكه هذا أمراً مصطنعاً. وإنما كان وليد جبلة وفطرة لا حيلة له فيهما. فالإيمان الحق فى نظره هو الذى يأتى موافقاً للعقل، أما إيمان التقليد فأدنى مرتبة منه. وفى كثير من الأحيان يكون التقليد سبباً فى البعد عن العقيدة الحقة. لكنه يعترف بأن هناك طوراً وراء العقل، وهو طور التصوف أو المشاهدة، وأن هناك من الحقائق ما يعجز العقل عن الوصول إليه، وعندئذ ينبغى له أن يعترف بعجزه، وأن يأخذ الحق عن طور النبوة.

مذهب الإمام الغزالى فى العقل والتقليد[1]

من المشهور أن الغزالى قد فضل التصوف على العقل ؛ بل يقال إنه حقر العقل وغض من شأنه . وقد أتيح لنا أن نتتبع كتب الغزالى لمعرفة موقفه النهائى من العقل والتصوف ، فانتهينا إلى هذه الفكرة التى نعرضها متقبلين للنقد ، بشرط أن يبين لنا خطأها . وهى تتلخص فى أن تفكير الغزالى يجب أن ينظر إليه فى جملته ، وألا يضرب بعض كتبه ببعض[2] ؛ بل الأولى بنا أن نبحث عن العناصر الثابتة فى كتبه قبل العزلة الصوفية وبعدها . وقد هدتنا هذه الفكرة المنهجية إلى أن الغزالى يسير فى الاتجاه العام للروح الإسلامية ، وهى ضرورة الجمع بين الدين والعقل ، بحيث يتخذ العقل حكماً فيما يقرره أهل التصوف .

٢ ـ موقف الغزالى من العقل

١ ـ تمجيد العقل :

فنحن نجد الغزالى يؤكد فى أكثر من كتاب أن العقل المنزه عن الخبث والأوهام . والذى لا تشوبه عاطفة مريبة ، أو أوهام جاءته عن طريق تقليد الآباء والأجداد ، يشبه العين السليمة من العيوب ؛ فى حين أن الشرع

(١) بحث ألقى فى مهرجان الغزالى بدمشق سنة ١٩٦١ .

(٢) ولا سيما أنه دست عليه كتب كثيرة ، ونسبت إليه آراء باطنية . ويبدو ذلك واضحاً فى كتاب مشكاة الأنوار ، والمضنون به على غير أهله .

يشبه الشمس التي يغمر نورها الأشياء فتصبح رؤيتها ممكنة فلا العين وحدها تكفي، ولا وجود للألوان إلا إذا رآها الأبصار . ولذا فإن من يقبل على القرآن ، دون أن يستخدم عقله في فهمه وتمثله شبيه بمن يغمض عينيه ، حتى لا يرى هذا الضياء . أما من ينصرف عن الشرع زاعما أنه يعتمد على العقل وحده فهو يشبه من فسد طبعه ، فلم يستخدم عينيه للرؤية في ضياء النهار ؛ بل أصر عبثاً على رؤية الأشياء في ظلام دامس .

ونميل إلى اعتقاد أن الغزالي قد ارتضى هذا الدستور حقيقة ، وأنه التزمه إلى أكبر حد في فحصه ونقده لضروب المعرفة ، سواء أكانت تعتمد على العقل أم على المشاهدة الصوفية ، أم على تقليد الإمام المعصوم عند بعض الفرق الإسلامية ، أم على المنهج الجدلي لدى علماء الكلام على اختلاف نزعاتهم .

ومن المؤكد أن الغزالي ظل يعرف للعقل قيمته دائماً ، على الرغم مما وجهه إليه من نقد في بعض كتبه . فهو يرى مثلا في كتاب « مشكاة الأنوار » أن العقل يفضل الحس ما في ذلك ريب ، لأنه أفسح منه مجالا وأوسع موضوعاً . وهو يدرك غيره ويدرك نفسه . هذا إلى جانب أن المعقولات ، التي يدركها ، لاحصر لها . ويستشهد هنا الغزالي بالموضوعات الرياضية فهي موضوعات عقلية . فمن الممكن أن يستطرد العقل في تسلسل الأعداد مثلا إلى ما لانهاية له . ثم إن العقل يستوى لديه القريب والبعيد ، « وهو يعرج في طرفة عين إلى أعلى السموات رقياً ، وينزل إلى تخوم الأرض هوياً . وهو يتصرف في العرش والملكوت والكرسي وما وراء حجب السموات كتصرفه في عالمه الخاص به ومملكته القريبة منه » .[1]

(١) تبدو هذه العبارة مدسوسة عليه من الباطنية ، ونسبة الكتاب نفسه إلى الغزالي موضع شك .

وتلك هى طبيعة العقل ما لم تحجبه الآراء الفاسدة والأوهام ، فتكون له بمثابة الجفون التى يغمضها المرء فلا ترى عيناه شيئاً . ولا تتحقق طبيعة العقل إلا إذا التزم صاحبه هذا المبدأ الذى يطيب للإمام الغزالى أن يؤكده مراراً، وفى كثير من كتبه ، وهو قول الإمام على بن أبى طالب ، رضى الله عنه ، حين قال : « لا تعرف الحق بالرجال ، بل اعرف الحق تعرف أهله » .

وإذا التزم الباحث هذا المبدأ فلا مأخذ عليه إذا ارتضى الحق أينما وجده، ولو كان فى كتب الفلاسفة أو أشباه الفلاسفة ، ويعنى بهم إخوان الصفا . ويرجع السبب فى مشروعية هذا الأمر إلى أنه لا داعى إلى ترك المعلومات المعقولة فى ذاتها ، والمؤيدة بالبراهين ، ما دامت لا تخالف الكتاب أو السنة . فإننا لو رفضنا الحق لأنه جاء على لسان من لا نثق به ، لكان معنى هذا أننا نهجر كثيراً من الحق . وفى رأينا أن وجهة نظر الغزالى هنا تتفق مع المنهج العلمى السليم ، وهى تتضمن ضرورة الاطلاع على آراء الآخرين ، ومحاولة الانتفاع بها إذا ثبت أنها مطابقة للعقل والشرع . فهو لا يريد إذن الحجر على التفكير ، ولا يهدف إلى فرض قيود تقف فى سبيله ، أو تدعوه إلى التقليد والجمود .

ويسخر الغزالى من هؤلاء الذين يرتضون التقليد والجمود منهجاً ؛ ويحاربون كل محاولة للاطلاع على رأى من لا يسلك مسلكهم أو ينهج طريقهم فى فهم العقائد أو التدليل عليها ، نقول إنه يسخر منهم عندما يرى أنهم يشمئزون من أن يعثروا على الحق لدى غيرهم . ويدعوهم هذا الاشمئزاز إلى إنكار الحق ؛ لأنه وجد عند أناس سواهم . ويصفهم الغزالى بأنهم يشبهون هذا الرجل العامى الذى ينفر من العسل ، لأنه يجده فى محجمة

الحجام ، مع علمه أن وجوده فيها لا يغير طبيعته .

ب – ثقة الغزالى بالعقل :

وثقة الغزالى بالعقل ، متى تحققت شروط النظر العقلى السليم ، وأزيلت حجب الأوهام والآراء الباطلة ، قد تبدو مفرطة ؛ لأنه يعتقد أن « العقل إذا تحرر من غشاوة الوهم والخيال ، لم يتصور أنه يغلط ، بل يرى الأشياء على ما هى عليه . » فهل يحق لنا أن نقرر أن هذا الفيلسوف من أكثر الناس حماسة للمذهب العقلى ، فى حين أننا نرى أن أكثر الناس تطرفاً فى هذا المذهب ، يفسحون مجالا لا حتمال الخطأ، ويعترفون بنسبية العلم وتطوره، ويرون فى هذه النسبية دليلاً على حيوية العلم واتجاهه دائماً نحو غاية يقترب منها باطراد ، دون أن يصل إليها أبداً ؟

إن الغزالى ليس عقليًّا متطرفاً ، فإنه سرعان ما يعترف بأن شروط النظر العقلى السليم ، تلك الشروط التى تحول دون الوقوع فى خطأ ، لا يمكن أن تتحقق فى أثناء هذه الحياة ، ولن تنكشف الحقيقة كاملة إلا بعد الموت ؛ إذ العقل محجوب فى نظره ، لا عند العلماء فحسب ؛ بل لدى أهل التصوف أنفسهم .

ومع ذلك، فإنه يثق بالعقل ، رغم اعترافه بقصوره ووقوفه عند حدود لا يستطيع تجاوزها . والدليل على هذه الثقة أنه لا يفتأ يؤكد لنا فى كتاب « المنقذ من الضلال » ، وفى غيره من الكتب ، أن التعطش إلى إدراك حقائق الأمور كان دأبه وديدنه ، وأن فطرته أدت به إلى النفور من التقليد منذ عهد الصبا . ذلك أنه لا يبغى شيئاً سوى العلم اليقينى ، الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم .

وهذا هو ما يؤكده لنا أيضاً ، حتى بعد انقضاء الأزمة التى مرّ بها ، وبعد مرحلة عزلته التى استمرت نحواً من إحدى عشرة سنة . ذلك أنه يقول : « إن النفس عادت إلى حال الصحة والاعتدال وأصبحت الضروريات العقلية موثوقاً بها على أمن ويقين » . حقاً إنه يرجع هذه الثقة بالعقليات إلى نور يورث اليقين بالحقائق العقلية الضرورية ، لكنا نرى أن هذا اليقين يظل مرتبطاً بإدراك الحقائق العقلية ووقفاً عليه .

جـ – العقل ميزان الحق :

وهكذا يتبين لنا أن الغزالى لم يتحول أبداً عن فكرته عن العقل وثقته به ؛ لأنه يراه ميزاناً للحق فى كل حال، كما أنه يقرر أن العقل إذا أخطأ فى أحكامه ، فليس ذلك راجعاً إلى طبيعته ؛ بل إلى بعض العوامل الخارجية ، التى تحجب عنه نور الحق . وترجع هذه الحجب – كما رأينا منذ قليل – إلى الخيال والوهم ، وهما من آثار الحس . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن اتصال النفس بالبدن هو الذى يلقى ظلاً على أهم وظائفها الجوهرية ، ويريد بها الإدراك العقلى .

ومن قبل ، اهتدى أفلاطون إلى هذه الفكرة نفسها ، فقال : إن النفس لا تستطيع إدراك حقيقة جوهرها ما دامت متصلة بهذا الجسم الذى يعد سجناً أو قبراً لها[1] .

ومن قبل أيضاً ، رأى سقراط أن النفس إما ألا تهتدى إلى الحقيقة أبداً، وإما أن تهتدى إليها متى تحررت بالموت من هذا الشىء الردىء الذى يحجب عنها معانى الحق والخير والجمال .

---

(١) ومن المعروف، فيما عدا ذلك ، أن هذه الفكرة إسلامية فى جوهرها .

وأيًّا ما كان الأمر ، فإن الغزالى يذهب فى نصرة العقل وثقته به إلى حد أن يتساءل فيقول : لماذا نرى أهل التصوف يغضون من شأن العقل وهو فى هذه الدرجة الرفيعة ؟ إن السبب فى ذلك أن الناس استخدموا العقل والمعقول للتعبير عن المجادلة أو المناظرة التى برع فيها علماء الكلام . لهذا ذم المتصوفة العقل والمعقول ، مع أن العقل هو تلك البصيرة الباطنة ، التى بها يعرف المرء الله تعالى ويعرف صدق رسله . فكيف يذم العقل وقد أثنى الله عليه ؟ وإذا ذم العقل فما الذى بعده يحمد ؟ وكيف يذم العقل الذى يعرف به الشرع ؟ إن العقل الذى يتحدث عنه الغزالى، هنا ، هو عين اليقين ونور الإيمان، أى تلك الصفة التى يتميز بها الإنسان من البهائم ، والتى يدرك بها حقائق الأمور .

ولهذا الإدراك العقلى مراتب ، فهناك حقائق ضرورية تفرض نفسها علينا فرضاً ، كعلمنا بأن الشىء الواحد لا يكون قديماً وحديثاً فى آن واحد ، موجوداً ومعدوماً فى وقت واحد . وأمثال تلك الحقائق الضرورية هى البداهات المنطقية .

وهناك حقائق لا يمكن الوصول إليها إلا إذا أعمل الإنسان عقله وقدح زناد فكره ، وإلا إذا نُبه عليها ، و « إنما ينبهه كلام الحكماء . فعند إشراق نور الحكمة يصير الإنسان مبصراً بالفعل بعد أن كان مبصراً بالقوة ، وأعظم الحكمة كلام الله تعالى »[1] أى أن الوحى الإلهى هو الذى يحرك الاستعداد العقلى الكامن لدى الإنسان ، فيجعله قادراً على إدراك الحقائق التى تصل إليه عن طريق آخر ، والتى يعجز عن إدراك تفاصيلها لو ترك وحده .

د — موازين الحق :

وقد عنى الغزالى باستنباط موازين المعرفة اليقينية من القرآن الكريم .

---

(١) مشكاة الأنوار .

وهذه الموازين — التى يقول إنه استخدمها فى وزن جميع الأمور الدينية ، فوجد أنها مطابقة للعقل ، ليست فى الحقيقة سوى الأقيسة المنطقية التى تفضى إلى اليقين .

والحق أن جميع الأشكال القياسية المنطقية ، التى اهتدى إليها السابقون بعد كثير من الجهد والبحث خلال أجيال متتابعة ، توجد مطبقة أفضل تطبيق وأيسره فى القرآن الكريم . وهذا مظهر من مظاهر إعجازه العديدة . لكن الغزالى لم يستنبط هذه الموازين المنطقية من القرآن الكريم إلا فى أواخر القرن الخامس الهجرى ، أى بعد أن اطلع المسلمون على الدراسات المنطقية اليونانية .

إذن فالمنهج السليم يقتضى منا أن نتعلم كيفية الوزن وأن نعلم شروطه ، حتى إذا أشكل علينا أمر من أمور الدين عرضناه على الميزان لنعرف حقيقة الأمر فيه . ويذكر الغزالى أنه تعلم هذه الموازين من القرآن ، وأنه وزن بها جميع المعارف الإلهية ، بل أحوال المعاد ، وعذاب القبر ، وعذاب أهل الفجور ، وثواب أهل الطاعة (جواهر القرآن) ، فوجد أنها موافقة لما فى القرآن والسنة. وعندئذ تيقن صدق الرسول ، صلى الله عليه وسلم . وكان هذا التيقن نتيجة لالتزام دستوره الذى يوجب عليه أن يعرف الرجال بالحق ، لا الحق بالرجال .

وليس استخدام هذه الموازين مقصوراً على معرفة الأمور الدينية ؛ بل يجب استخدامها أيضاً فى العلوم الدنيوية من حساب وهندسة وطبيعة . وكل علم حقيقى غير وضعى ، فإنى أميز حقه من باطله بهذه الموازين . كيف لا ! وهو القسطاس المستقيم والميزان الذى هو رفيق الكتاب والقرآن الكريم فى قوله

تعالى : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » (١)

ويحرص الغزالى على التفرقة بين ميزان الحق ، أى الاستدلال العقلى الصحيح ، وبين ما يسمى عند المتكلمين بالرأى والقياس ، وذلك لأنه يرى أن ميزانهم هذا ليس بالميزان السليم ، بل هو صديق جاهل للدين ، وهو شر من عدو عاقل . ولذا نجد الغزالى يعدل عن استخدام هذا النوع من الميزان ، الذى كان يستدل به علماء الكلام وبعض علماء الفقه ، ويصفه بأنه أقرب أن يكون ميزاناً للشيطان .

فمثلا استخدمه المعتزلة ، لكى يوجبوا على الله سبحانه أن يفعل الأصلح لعباده . وكان السبب فى استحسانهم لهذا الرأى أنهم ظنوه سبيلا إلى تقرير العدل الإلهى . ولو أنهم استخدموا ميزاناً عقلياً جديراً بهذا الاسم لما انتهوا إلى رأيهم . هذا إلى أنه كان ينبغى أن يقولوا : لو كان الأصلح واجباً على الله لفعاه ، ومعلوم أنه لم يفعله . فدل ذلك على أنه غير واجب عليه ، وإلا لحق للكفار فى أسفل درجات النار ، أن يحتجوا على الله سبحانه قائلين : أما علمت أننا إذا بلغنا كفرنا ؟ فلولا أمتنا فى عهد الصبا ! فإنا راضون بعشر درجات الصبيان ! فعندئذ لا يبقى للمعتزلى جواب يجيب به عن الله تعالى ، فتكون الحجة للكفار على الله سبحانه . .(٢)

كذلك لا يرتضى الغزالى طريقة القسمة العقلية التى يستخدمها الأشعرية والمعتزلة على حد سواء .

(١) كتاب القسطاس المستقيم .
(٢) كتاب القسطاس المستقيم .

وفى الواقع لجأ المعتزلة والأشعرية إلى طريقة جدلية ظنوها حاسمة ، وهى الطريقة التى تسمى أيضاً طريقة القسمة العقلية، وفيها يستقصى المرء ، أو يظن أنه قد استقصى ، جميع الحالات الممكنة . ثم يبرهن على فسادها جميعاً ما عدا حالة واحدة . حقاً استخدمت هذه الطريقة استخداماً خاصاً فى البرهنة الرياضية ، وهى الطريقة التى تسمى بالتفنيد . كذلك استخدمت فى المنطق، وتعرف فيه ببرهان الخلف . وتتلخص فى أننا إذا أردنا البرهنة على صدق قضية ما فرضنا صدق نقيضها، ثم استنبطنا من هذا النقيض بعض النتائج التى نبرهن على أنها باطلة . وعندئذ يتبين لنا أن القضية التى استنبطت منها كانت باطلة ، وبهذا يثبت صدق نقيضها ، وهو المطلوب البرهنة عليه[1] . لكن علماء الكلام أساءوا استخدامها، وحولوها إلى نوع من الجدل . ويقول الغزالى إننا لو سلمنا لهم بأنهم وصلوا بقسمتهم العقلية إلى استقصاء جميع الاحتمالات الممكنة فإنه « لا يلزم من إبطال ثلاث ثبوت رابع » فقد تكون الأقسام كلها باطلة .

هذا إلى أن المتكلمين يقحمون أنفسهم فى مجال هم دخلاء عليه ، ولا قدرة لهم على منازلة من اعتصم به ، ونعنى به مجال المنطق . فهم لا يحسنون استخدام موازين المعرفة أو معاييرها . وهذا هو السبب فى أنهم لم ينجحوا فى قطع دابر الشك ، وفى أنهم اختلفوا اختلافاً كبيراً فى النتائج التى وصلوا إليها بطريقتهم الجدلية . ولو كانت هذه الطريقة ميزانا صحيحاً للحق لوجب أن تتفق نتائجهم ، وألا ينتهى أمرهم إلى تكفير بعضهم بعضاً .

وقد قال محيى الدين بن عربى شيئاً قريباً من ذلك بمناسبة حديثه عن اختلاف علماء الكلام فى مسألة استواء الله على العرش . فقد اعتمد هؤلاء

---

(١) وهى طريقة الجدل الأفلاطونية، انظر كتابنا المنطق الحديث ومناهج البحث نشرته دار المعارف الطبعة الخامسة ١٩٦٨ . ص ١٦ – ١٨ .

على عقولهم وحكموا بها على الحق مع أن « الحق لا يحكم عليه خلق ، والعقل والعاقل خلق . إنما يعرف الحق من الحق ، بما أنزله إلينا أو أطلعنا عليه كشفاً وشهوداً . . . وما من دليل عقلى إلا ويقبل الدخل والشبهة . ولهذا اختلف العقلاء . فكل واحد من المخالفين عنده دليل مخالفه شبهة ، لكونه خالف دليل هذا الآخر . فعين أدلتهم كلهم هى عين شبهاتهم . فأين الحق والثقة ؟ فأصل الفساد إنما وقع من حيث حكَّموا الخلق على الحق الذى أوجدهم » .(١)

حقًّا إن طريقتهم الجدلية ، التى ظنوها منطقية وعلمية ، قد تكون منتجة ومحققة لغرضهم إذا هم استخدموها مع أهل الجدل من طبقتهم ، ولكنها تبدو قاصرة ومفلولة إذا استخدمت مع الفلاسفة . ثم إن الفلاسفة يعرفون مواطن الضعف فيها ، وهم ينفرون ويشمئزون من استخدام هذا النوع من الاستدلال الجدلى المحبب إلى علماء الكلام ، كما يشمئز الرجل القوى من الارتضاع بلبن الآدمية .

إذن ما الموازين العقلية ، أى القسطاس المستقيم الذى يكشف عن الحق ويقطع الريب ؟ إن هذه الموازين هى :

أولا : ميزان التعادل بأشكاله الثلاثة الأكبر والأوسط والأصغر

ا – ويمكن الرمز للأول هكذا : ا هى ب ، و ب هى ج ∴ ا هى ج . ومثاله : إن إلهى يقدر على إطلاع الشمس ، والقادر على إطلاع الشمس إله

∴ إلهى هو الإله دونك

(١) الفتوحات المكية مجلد ٣ ص ٣٥٧.

ب ـ ويمكن الرمز للثانى بقولنا : ا هى ب، و ج ليست ب. ∴ ا ليست ج

ومثال : القمر آفل والله ليس بآفل ∴ ليس القمر بإله

ومثاله أيضاً : النبيون لا يعذبون ، وأنتم معذبون ∴ لستم بأنبياء

ج ـ ورمز الشكل الثالث هو : ب هى ا، و ب هى ج ∴ بعض ا هى ج.

ومثاله : موسى عليه السلام ، وموسى أنزل عليه الكتاب ∴ بعض البشر أنزل عليه الكتاب .

ثانياً : ميزان التلازم ، وهو القياس الشرطى المتصل :

ومثاله : لو كان للعالم إلهان لفسد ، ومعلوم أنه لم يفسد ∴ ليس له إلهان بل له إله واحد .

ثالثاً : ميزان التعاند ، وهو القياس الشرطى المنفصل :

ومثاله : وإنا وإياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين .

(ومعلوم أننا لسنا فى ضلال) ∴ فأنتم ضالون .

ويقول الغزالى إنه استخرج هذه الموازين الخمسة من القرآن الكريم ، وإنه تعلمها منه، وإنها موافقة للشروط التى قررها علماء المنطق، ويضيف إلى ذلك أن القدماء أخذوها عن صحف إبراهيم وموسى . وأياً ما كان الأمر، فإنه يقدر الأدلة المنطقية حق قدرها، ويدعو الناس إلى عدم جحدها أو إنكارها، إذا هم وجدوها مفصلة وملمعة بشروطها فى كتب الفلاسفة ؛ وذلك لأن من ينكرها جدير بأن يسيء أهل العلم الاعتقاد فى عقله ، بل فى دينه ؛ لأنه من العبث أن يدعى أهل دين سماوى أن دينهم لا تقوم له قائمة إلا بإنكار الأدلة المنطقية .

إذن ، يسلم الغزالى بضرورة دراسة المنطق ونفعها ، غير أنه يحذر من سوء استخدام هذه الدراسة ، كما فعل بعض فلاسفة المسلمين ؛ إذ كان ينبغى لهؤلاء أن يلتزموا شروط الأدلة المنطقية فى فهم الأمور الدينية ، لكنهم « ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط ، بل تساهلوا غاية التساهل[1] » . وهذا هو السبب فى وقوعهم فى كثير من الأخطاء التى ابتعدت بهم عن روح الدين ، والتى من أجلها كفرهم الغزالى فى ثلاث مسائل : هى قولهم بقدم العالم ؛ وزعمهم أن الله سبحانه لا يعلم الأشياء الجزئية ، وإنما يعلم القوانين الكلية ؛ وادعاؤهم أن البعث إنما يكون للأرواح ، دون الأجسام .

فهل يكفى خطأ الفلاسفة فى استخدام الأدلة البرهانية مبرراً لتحريم استخدام المنطق ؟ إن الغزالى لا يذهب هذا المذهب ، بل يرى أن من واجب المسلمين أن يستخدموا موازين الحق إذا التبست عليهم المسائل ، أو نبتت الشكوك فى نفوسهم . وفى مثل هذه الحال ، يجب دائماً أن يبدءوا بتحديد المشكلة حتى يمكن حلها بأحد موازين الحق . وهذا هو المنهج الذى اتبعه الغزالى بالفعل فى مناقشة الشكوك التى أثارها الآخرون ؛ بل فى مناقشة صنف من المقلدين ، وهم مقلدو الإمام المعصوم . وذلك لأنهم على الرغم من تحقيرهم للعقل والحط من شأنه ، ومن تجريحهم للرأى والقياس عند المتكلمين ، وزعمهم الاعتماد على السماع والنقل — قد استخدموا بعض الموازين المزيفة فى إثبات صحة مذهبهم فى التقليد . وسنعود إلى موقف الغزالى منهم بالتفصيل[2] .

ومما يدل على أن تمجيد العقل إحدى الأفكار الراسخة والرئيسية فى مذهب الغزالى ، أنه يحدد لنا مراتب التصديق الجازم أو الإيمان القاطع فى كتابه

---

(١) المنقذ من الضلال .

(٢) انظر ص ١٠١ وما بعدها .

المعروف « إلجام العوام عن علم الكلام » فيجعل التصديق أو الإيمان عن طريق البراهين المنطقية أسمى مراتب الإيمان . فالمكانة الأولى هى إذن للتصديق الذى ينتهى إليه المرء عن طريق « البرهان المستوفى شروطه والمحرر أصوله ، ومقدماته درجة درجة ، وكلمة كلمة ، حتى لا يبقى مجال احتمال للشك . . . وذلك هو الغاية القصوى . وربما يتفق ذلك ، فى كل عصر ، لواحد أو اثنين ، ممن ينتهى إلى تلك الرتبة . وقد يخلو العصر عنه » . وبعد هذه المرتبة تتدرج المراتب الأخرى من أدلة وهمية كلامية ، وأدلة خطابية ، ونقل وسماع عمن يحسن الاعتقاد فيه ، وسماع مع وجود قرائن تورث التصديق عند العوام لا المحققين . وأدنى هذه المراتب جميعها هى مرتبة قبول القول أو الرأى ، لأنه يناسب الهوى والطبع .

هـ – حدود العقل :

لكن لئن كان البرهان المنطقى أقوى البراهين فى تحقيق الإيمان الجازم فى أمور الدين ، فإن ذلك لاينفى أن يكون للعقل حدود يقف عندها ولا يتخطاها . وذلك لأن من طبيعة العقل الإنسانى أن يعجز عن معرفة الحق تفصيلا فى الأمور الغيبية التى تتصل بالحياة الأخرى ، أو ما بعد الموت . وعندئذ يجب عليه أن يلزم الصمت ، وأن يتقبل المعرفة من مصدر آخر . وهل يعيب العقل أن يقف فى نهاية الشوط موقف المقلد ، مع اعتراف الغزالى له من قبل بأنه يستوى لديه القريب والبعيد ، وأنه يدرك الحقائق ظاهرها وباطنها ؟ لقد اعترف الإمام الغزالى فى كتابه المسمى « المقصد الأسنى » أن هناك أموراً تخفى على العقل بصفة عامة . وأن ما يخفى عليه منها على نوعين : فهناك أمور قد تدركها بعض العقول ، ولكنها تبقى مغلقة ، ومحجبة بالأسرار بالنسبة إلى معظم

البشر . وهناك أمور أخرى لا يتسنى إدراكها لأى عقل إنسانى مهما بلغت حدته وقوة نفاذه ، وهى « ذلك العظيم المطلق الذى جاوز جميع حدود العقل ، حتى لم تتصور الإحاطة بكنهه » ، فيضطر العقل هنا إلى الاعتراف من تلقاء نفسه أن هناك طوراً أو مرتبة أسمى منه . وليس فى هذا الاعتراف ما يعيبه ، لأنه ، حتى فى حال عجزه ، يعرف طاقته ، ويعلم قدر نفسه .

وهذا الطور الذى يعترف العقل بوجوده ، هو طور النبوة الذى يكشف لذوى العقل ، ولذوى المشاهدة الصوفية أيضاً ، عن أمور لا يمكن إدراكها بمقياس العقل أو بالذوق الصوفى . « فإن العقلاء بأجمعهم معترفون بأن العقل لا يهتدى إلى ما بعد الموت ، ولا يرشد إلى وجه ضرر المعاصى ونفع الطاعات ، ولاسيما على سبيل التفصيل والتحديد ، كما وردت به الشرائع ؛ بل أقروا بجملتهم أن ذلك لا يدرك إلا بنور النبوة ، وهى قوة وراء العقل ، يدرك بها أمور ، لا عن طريق التعرف بالأسباب العقلية . »

ويرى محيى الدين بن عربى رأياً قريباً من ذلك فهو يقول : « إن كل عمل لا يظهر له الشارع من جهته تعليلا فهو تعبد ، فتكون العبادة فى كل عمل غير معلل أظهر منها فى العمل المعلل . فإن العمل إذا علل ربما أقامت العبد إليه حكمةُ تلك العلة ، وإذا لم يعلل لا يقيمه إلى ذلك العمل إلا العبادة المحضة »[1] .

هذا إلى أن الأولياء والراسخين فى العلم ، يقرون على أنفسهم بالعجز ، ويرتضون لأنفسهم مسلك الاقتباس من النور النبوى ، لأنهم يعترفون بقصور كل قوة سوى هذه القوة ، « ولذا فما من عارف أو حكيم عاقل يدعى

---

(١) الفتوحات المكية المجلد ٣ ص ٥٣٧ .

كمال المعرفة بالله تعالى ، . حتى لا ينطوى عليه شيء ؛ إذ لا يعرف الله حق المعرفة سوى الله تعالى . حقاً تتفاوت مراتب الناس فى معرفة الله ، وقد يزدادون قرباً أو بعداً « أما حظيرة القدس . . فهى أعلى من أن يطأها أقدام العارفين ، وأرفع من أن يمتد إليها أبصار الناظرين ؛ بل لا يلمح ذلك الجانب الرفيع صغير أو كبير إلا غض من الدهشة والحيرة طرفه »[١] . وهكذا يكون جميع الناس سواء حيال معرفة العرش والكرسى ، مع اعترافهم باستحالة المكان بالنسبة إلى الله عقلا . وكل ما هنالك أنهم يؤمنون بالآيات التى وردت فى هذه الأمور إيماناً إجمالياً ، دون رغبة فى البحث عن التفصيل أو الكيفية . وهذا الإيمان ممكن وموافق للعقل ، ما دام التقديس هو الأساس فيه .

وإذا كانت معرفة العلماء والعارفين تفوق معرفة جمهور العوام من المسلمين ، فليس معنى ذلك أن الغطاء قد كشف لهم عن كل شيء ؛ بل إن ما يخفى على هؤلاء أكثر مما ينكشف لهم . وهنا يكون العجز عن الإدراك – كما يقول أبو بكر الصديق – نوعاً من الإدراك ، وهو معرفة العقل لحدوده ، وإقراره بأنه « ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب ولا كاشفا الغطاء عن جميع المعضلات »[٢] .

ويعود الغزالى فيعترف – بعد أن قضى سنوات طويلة مواظباً على العزلة والخلوة ، ومستعيناً بالذوق تارة ، وبالعلم البرهانى تارة ، وبالقبول الإيمانى تارة – أن هناك بعض الحقائق التى لا يدركها العقلاء ببضاعة العقل ، بل يجب أن يقنع صاحب العقل فيها بتقليد الأنبياء والأطباء الذين أخذوها عن الأنبياء .

فالتقليد واجب إذن فى العبادات التى لها حكمتها ، والتى لا يطلع على سرها

---

(١) إلجام العوام عن علم الكلام .
(٢) المنقذ من الضلال .

أحد إلا إذا اقتدى بالنبوة: « ولقد تحامق وتجاهل جداً من أراد أن يستنبط بطريق العقل لها حكمة ، أو ظن أنها ذكرت على الاتفاق ، لا عن سر إلهى فيها . »

وإذن لنا أن نتساءل : وما فائدة العقل ؟ إنه ضرورى للتصديق بالنبوة ، وللإقرار بالعجز عما لا يمكن إدراكه إلا بالنبوة . وكيف لأصحاب العقل، أو من يزعمون العقل لأنفسهم، أن يؤمنوا أحياناً بما يقوله لهم المنجمون ودارسو الطوالع ، ثم ينكروا ما يقوله النبي الصادق المؤيد بالمعجزات الذى جرب وشاهد الحق فى جميع ما ورد به الشرع ؟

٣ ـ موقف الغزالى من التصوف

ا ـ طور البصيرة والمشاهدة :

تبين لنا أن العقل يعلم حدوده التى يقف عندها ، وأنه يدرك عجزه ، ويقرر وجود مصدر للمعرفة أسمى منه . وهذا شئ يرى الغزالى أن البرهان العقلى يقرر إمكانه ؛ بل ضرورته . فمن المعروف بداهة أن مراتب الإدراك ، أو درجاته ، متفاوتة فى المعرفة الإنسانية؛ وهى تبدأ بالإحساس ، من لمس وبصر وسمع ، وشم ، ثم يرتقى الإنسان إلى مرتبة التمييز ، والمراد بها تلك المرتبة التى يدرك فيها المرء أموراً أرقى من عالم المحسوسات ، كالمبادئ المنطقية من أمثال أن الشئ لا يمكن أن يكون موجوداً ومعدوماً فى آن واحد ، وأن الكل أكبر من الجزء . وبعد مرحلة التمييز ، يأتى العقل فيدرك الواجبات والمستحيلات . إذن ، فليس من التناقض فى شئ أن يقرر العقل أن هناك

طوراً أسمى منه، وهو الطور الذى يطلق عليه الإمام الغزالى اسم طور البصيرة، وبه تدرك أمور الغيب . وهذا الطور مستقل عن العقل ، كما أن العقل فى نظر الغزالى مستقل عن الحس والتمييز . ويتحقق طور البصيرة كاملا فى النبى الذى أوحى إليه ، وقد يوجد فى مستوى أدنى من ذلك لدى المتصوفة ، أى لدى أرباب المشاهدة والذوق .

فرتبة المشاهدة إذن أسمى من مرتبة الاستدلال العقلى . وإنما كانت كذلك لأنها معرفة تفيض فى نفوس العارفين أو الأولياء دفعة واحدة ، وهى مصحوبة بأدلتها اليقينية . ومعنى ذلك أنها ليست نتيجة تفكير ينتقل فيه الإنسان من المقدمات إلى النتائج ؛ بل هى نوع من الحدس الذى ينبثق فى النفس ، وينكشف فيها انكشافاً تامًّا ، بحيث لايكون هناك مجال للشك أو الريب. وعندئذ يتحقق لدى العارف نوع من العلم اليقينى الضرورى الذى لا يمكن تعيين مصدره . وهذا هو ما يطلق عليه الغزالى فى كتابه « المنقذ من الضلال » اسم الإيمان القوى العلمى .

ومرتبة الذوق ، أو المشاهدة أو الكشف الصوفى ، هى مرتبة الصديقين. أما مرتبة الاستدلال العقلى فهى مرتبة الراسخين فى العلم . وقد فسر الغزالى المشاهدة بأنها نور يغمر النفس، فيظهرمعه كل شئ . وهذا النور من الوضوح والجلاء بحيث إنه قد يخفى لشدة جلائه ، وقد لايفطن إليه العارف نفسه لإشراق ضيائه . وأيًّا ما كان الأمر ، فإن نسبة الذوق أو المشاهدة إلى الاستدلال العقلى هى ، فى رأى الغزالى ، نسبة الروح القدسى النبوى إلى الروح العقلى والروح الفكرى . ويريد بالروح العقلى الملكة التى يمكن بها الاستدلال من صحة حكم على صحة حكم آخر . أما الروح النبوى القدسى فهو الذى يختص

به الأنبياء وبعض الأولياء ، وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة .

ويرى الغزالى أنه لا يجوز للعقل أن ينكر وجود المعرفة الحدسية أو المشاهدة الصوفية . ونحن نجده يقول فى كتابه مشكاة الأنوار : « ولا يبعد أيها المعتكف فى عالم العقل أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر فى العقل ، كما لا يبعد كون العقل طوراً وراء التمييز والإحساس ، ينكشف فيه غرائب وعجائب يقصر عنها الإحساس والتمييز ، فلا تجعل أقصى الكمال وقفاً على نفسك » . ودليل ذلك أن هناك من الناس من يتذوق الشعر ويهتز له ، ومنهم من يعجز عن تذوقه ، كما أن بعض الناس تعظم لديه ملكة الذوق الجمالى ، فيستنبط الموسيقى والأغانى المحزنة أو المطربة أو القاتلة للنفس ، فى حين أن من حرم حاسة الموسيقى يشارك صاحبها فى سماع الألحان ، ثم يعجب من صاحب الوجد ، « ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدروا عليه . »

وهذا المثال المألوف المتداول يجب أن يكون أساسا يحتكم إليه صاحب العقل ، حتى يعترف بأن عجزه عن الذوق والمشاهدة ليس دليلا على أنهما مستحيلان بالنسبة إلى غيره . فبدلا من أن ينكر ويجحد ، يجب عليه أن يجتهد ، وأن يحاول أن يرقى إلى مرتبة العارفين ، أى عليه أن يبذل جهده ، لكى يرقى ، فيكون من أهل هذا الطور . فإن عجز عن الوصول إليه ، فلا أقل من أن يكون من أهل الإيمان بوجوده . وقد قال تعالى « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » والعلم فوق الإيمان ، والذوق فوق العلم ، لأن الذوق وجدان والعلم قياس واستدلال . أما الإيمان فقبول محض عن طريق التقليد وحسن الظن بأهل الوجدان والعرفان [١] .

(١) « مشكاة الأنوار » يبدو الغزالى ، إن صحت نسبة مشكاة الأنوار له ، متأثراً بالفلسفة ـــ

وقد يذهب الغزالى بعيداً فى بيان سمو مرتبة المشاهدة الصوفية ، فيصرح بأن الذوق يرفع بعض الأولياء إلى درجة يشرق فيها نور الحق فى نفوسهم ، بحيث يكاد الواحد منهم يستغنى عن مدد الأنبياء ، كما أن من الأنبياء من يكاد يستغنى عن مدد الملائكة . ومع ذلك ، فإنا نجد الغزالى فى كتبه الأخرى ، التى لا يرقى الشك إليها ، يعود إلى العقل حتى يحكمه فى طور البصيرة أو الولاية ، وذلك لأنه سرعان ما يعترف بأن للتصوف حدوده ، كما أن للعقل حدوده .

ومن قواعد المنهج العلمى أن النص الذى ينفى مقدم على النص الذى يثبت.

ب — حدود التصوف :

فإذا كانت المشاهدة الصوفية تكشف لصاحبها عن أمور وحقائق يعجز العقل عن إدراكها ، فإنه ينبغى دائماً الرجوع إلى العقل ، ليكون حكماً فاصلا فى قبول هذه الأمور أو رفضها . فلا يجوز عقلا أن يدعى الولى مشاهدة الذات الإلهية . ومن باب أولى لا يجوز له عقلا أن يزعم أنه يتحد بها ، أو أنها تحل فيه [1]. فإن المشاهدة ، وإن كانت أسمى مرتبة من الاستدلال العقلى ، فإنها لا يمكن أن تكون كشفاً تامًّا يزول معه كل حجاب . ولذلك متى وجدنا أحد المتصوفة يزعم أنه الحق وجب تأويل قوله ، لنفى ما يوهمه من إمكان الاتحاد بين العبد والرب . وتأويله إما أن يكون على أنه يعترف بأنه

= الإشراقية الصوفية ، وهى فلسفة يمكن أن توضع موضع النقد ، والأغلب أن هذا النص مدسوس عليه بدليل الفقرة التى تليه ، وهى أقرب أن تكون من تعاليم الحلاج الذى يفضل الأولياء على الأنبياء .

(١) هذا نقد صريح لمذهب الحلاج وغيره من غلاة الصوفية . ولذا نميل إلى أن كتاب مشكاة الأنوار الذى توجد فيه أحيانا نصوص لاتتسق مع الفكرة العامة للغزالى إما منحول وإما مطعم بآراء وفقرات ليست للغزالى .

لا وجود له إلا بذات الحق ، ولكن هذا التأويل بعيد ؛ لأن اللفظ لا يحتمله ؛ ولأن كل شيء سوى الحق فهو موجود بسبب الحق . وإما أن يكون التأويل بأن صاحب الذوق يغفل عن ذاته بحيث تغيب عنه وينحصر همه وفكره فى الحق وحده ، بحيث لا تتسع نفسه لشيء سواه . ويقول الغزالى إن هذا التأويل العقلى وحده هو الذى يمكن الالتجاء إليه لفهم شطحات بعض المتصوفة ؛ لأن من يستغرقه شيء فينسيه كل شيء سواه يجوز له ، لا على سبيل الحقيقة ، أن يقول إنه هو هو ، أى أنه أصبح والشيء الذى يستغرقه شيئاً واحد . وذلك قريب من قول الشاعر الذى برح به الحب :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنــا

ويؤكد لنا الغزالى أن متصوفة المسلمين لم يذهبوا فى التعبير عن استغراقهم فى الحق إلى حد القول بالحلول أو الاتحاد ، فإن « ذلك غير مظنون بعاقل فضلا عن المميزين بخصائص المكاشفات [1]. » وإذن يمكن فهم الاستغراق فى ذات الحق على أنه نوع من القرب « يكاد يتخيل منه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ [2] » . فالله يتجلى ظاهراً من جهة أفعاله ، لكنه يظل باطناً لشدة ظهوره . وعندئذ ، فالعقل هو الذى يدركه لا الحواس . وإذا فهم الذوق هذا الفهم لم يكن هناك ما يدعو العقل إلى إنكاره . وعلى هذا الأساس العقلى وحده يستطيع المتصوف أن ينسب كل شيء إلى الله ، وإلى الأسباب التى يسخرها ، والتى لا تؤدى إلى نتائجها إلا بسبب القدرة الإلهية الأزلية .

وبهذا المعنى يجوز للمتصوف أن يقول : « إنه يغيب عن ذاته ، أى عن

---

(١) يبدو أن الحلاج قد أراد تأكيد فكرة الاتحاد بالله . وهذا ما سنبرهن عليه فى بحث آخر .

(٢) كتاب المنقذ من الضلال .

نفسه ، فلا يرى عندئذ سوى الحق الذى يصرّفه فى كل أمر من أموره » .
وعليه ينبغى كما يقول الغزالى ، أن يحمل قول أبى يزيد البسطامى حيث قال :
« انسلخت من نفسى كما تنسلخ الحية من جلدها فنظرت فإذا أنا هو ، ويكون
معناها أن من ينسلخ من شهوات نفسه وهواها وهمها فلا يبقى فيه متسع لغير
الله ، ولا يكون له هم سوى الله تعالى فإذا لم يحل فى القلب إلا جلال الله
وجماله حتى صار مستغرقاً به ، فيصير كأنه هو ، لا أنه هو تحقيقاً . وفرق
بين قولنا كأنه هو ، وبين قولنا هو هو[1] وهذه زلة قدم . فإن من ليس
له قدم راسخة فى المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما عن الآخر فينظر إلى
كمال ذاته ، وقد تزين بما تلألأ فيه من حلية الحق ، فيظن أنه هو ،
فيقول أنا الحق[2] ، وهو غالط غلط النصارى حيث رأوا ذلك فى ذات
عيسى ، عليه السلام[3] » .

ج ـ هدم فكرة الحلول :

ومن الواضح أن الغزالى قد اعتمد هنا على ما يقرره العقل ، لكى
يرفض فكرة الاتحاد أو الحلول . وهو يشير صراحة إلى أن إغفال العقل
وأحكامه يقود المرء إلى الوقوع فى الخطأ ، أى إلى التسوية بين ذاتين لا يمكن
أن تحل إحداهما فى الأخرى، فضلا عن أن تتحد بها ، وهما الذات الإلهية
ونفس الإنسان . وشبيه بهذا الخطأ ما يقع فيه الطفل عند ما يسوى بين
الصورة الملونة وانعكاسها بألوانها فى المرآة ، مع أن العقل يقرر ، دون

(١) نظرية الهوهو موجودة عند الحلاج — انظر كتاب الطواسين نشره ماسينيون .
(٢) هذا هو ما قاله الحلاج . ويرى ماسينيون فى كتابه عن الحلاج أنه صورة من المسيح فى الإسلام .
(٣) المقصد الأسنى .

جهد كبير ، أن هناك فارقاً جوهرياً بين المرآة، التى لا لون لها فى ذاتها، وبين الصورة التى تنعكس فيها . والصبى الغر أو البدائى هو الذى، متى رأى إنساناً تنعكس صورته فى المرآة ، ظن أن هذا الإنسان قد انتقل فعلا إلى المرآة ودخل فيها .

ثم إن الحلول لا يتصور بين عبدين ، فكيف يتصور بين العبد والرب ؟ أليس معنى الحلول الحقيقى هو انطباق جوهر على جوهر ، أو جسم على جسم، أو عرض فى جوهر ؟ وهذا يستحيل عقلا نسبته إلى الصلة بين الذات الإلهية ونفس العارف، مهما بلغت هذه النفس من الصفاء والتحرر من كل مايشغلها عن الحق .

وإذا كانت النفس حادثة ولا وجود لها إلا بإرادة خالقها ، فكيف يتصور عقلا أن تكون هى هو ؟ وإذا نحن سلمنا بإمكان ذلك بالنسبة إلى نفس واحدة فكيف لا نسلم به لجمع النفوس ، وعندئذ يصبح العالم كله آلهة . « فمن المحال أن يحل الله فى النفس وأن ينطبع فيها انطباع الحمر فى اللبن فإن ذلك من صفات الأجسام »[1].

حقا إن بعض أتباع الديانات الأخرى يؤكدون الحلول ، كما أن كلام بعض المتصوفة من المسلمين يوهمه فى أوقات وجدهم وانجذابهم . لكننا نعلم، من جانب آخر ، أن بعض الرافضة زعموا أن الله سبحانه حل فى نفس على بن أبى طالب. وقد زعموا ذلك فى حياته رضى الله عنه، فأمر بإحراقهم بالنار ، فلم يرجعوا عن كفرهم ، واتخذوا من مسلكه نحوهم دليلا جديداً على ألوهيته فى زعمهم ؛ إذ قالوا إن الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، قال

(١) معراج السالكين .

لا يعذب بالنار إلا ربها . وهذا الحمق البالغ دليل يذكره الغزالى على فساد فكرة الحلول التى وصفها فى كتابه « فضائح الباطنية » بأنها ضرب من الحماقة ويعرف بطلانه بالنظر العقلى .

د – هدم فكرة الاتحاد :

هذا فيما يتصل بفكرة الحلول ، التى لا يمكن قبولها عقلا ، وإن أمكن الوقوع فيها عن طريق التخيل والوهم . أما الاتحاد فهو أظهر بطلاناً ، لأن قول القائل : إن العبد صار هو الرب ، كلام يتناقض مع نفسه ، بل ينبغى أن ينزه الرب سبحانه عن أن يجرى اللسان فى حقه بأمثال هذه المحالات [١] .

ويلجأ الغزالى ، فى بيان هذه الاستحالة العقلية ، إلى إحدى طرق البرهنة المتداولة لدى مفكرى الإسلام ، ونعنى بها طريقة القسمة الجدلية ، التى تبين الحالات الممكنة للاتحاد ، وتبرهن على استحالة كل حالة منها ، فتنتهى بإثبات أن الاتحاد ، فى جملته ، أمر لا يسلم به العقل ، ولا يقبله . ذلك أنه فى حالة الاتحاد بين ذاتين ، نجد أنفسنا أمام أحد احتمالات ثلاثة :

فإما أن تظل كل ذات منهما موجودة ، وإما أن تفنى إحداهما وتبقى الأخرى ، وإما أن تفنيا معاً .

فنى الاحتمال الأول لا تصبح إحدى الذاتين هى الأخرى ، بل تظل كل واحدة منهما قائمة بنفسها ، وعندئذ لا يمكن الحديث هنا عن اتحاد . ومثال ذلك أن الإرادة والعلم والقدرة صفات توجد فى ذات واحدة ، ولكنها ليست متحدة فيما بينها ، إذ من المسلم به أن الإرادة غير العلم والقدرة .

(١) المقصد الأسنى .

أما الاحتمال الثانى القائل بفناء إحدى الذاتين وبقاء الأخرى، فلا يمكن الحديث فيه أيضاً عن نوع من الاتحاد، إذ كيف يتحقق الاتحاد بين موجود ومعدوم؟ إن هذا لأكبر دليل على التناقض.

أما الاحتمال الثالث، القائل بفناء الذاتين معاً، فليس المرء فى حاجة إلى بيان فساده، إذ الأولى بنا أن نتحدث هنا عن الانعدام، لا عن الاتحاد.

وهكذا ينتهى الغزالى إلى هذه النتيجة: «فأصل الاتحاد إذن باطل، وحيث يطلق الاتحاد ويقال: هو هو، لا يكون إلا بطريق التوسع والتجوز اللائق بعادة الصوفية والشعراء.» فالشاعر الذى يقول:

رق الزجاج، وراقت الخمر   فتشابها، فتشاكل الأمر
فكأنما خمر، ولا قدح   وكأنما قدح، ولا خمر

يكاد يسوى بين هذين الأمرين، لأن أحدهما يبدو متحداً بالآخر، لا أنه متحد به تحقيقاً. وهكذا إذا صح ما نسب إلى أبى يزيد البسطامى من أنه قال: «سبحانى ما أعظم شأنى» [١] فمن الواجب ألا نستنبط من ذلك أنه يقول بالاتحاد بين ذاته وذات الله سبحانه، بل يتحتم هنا تأويل كلامه: فنقول: إنه يتلفظ بهذه العبارات، ليعبر بها عن عظمة الله وجلاله، مثلما ينطق المرء بقوله تعالى: «لا إله إلا أنا فاعبدنى». فليس من المعقول أن يتلفظ متصوف بمثل هذه العبارة، طالباً إلى الناس أن يعبدوه [٢].

---

(١) يسخر الحلاج ومدرسته من تصوف البسطامى، ويقولون: لو عاش البسطامى فى زماننا لتعلم على أيدى صبياننا.

(٢) كان بعض تلاميذ الحلاج يؤلهونه، وقد ورد ذلك على لسان السمرى وابنته فى محاكمة الحلاج فيما بين سنة ٣٠١ هـ و ٣٠٩ هـ. وفيما بعد ظهر الشلمغانى على إثر الحلاج. وكان يدعى هو الآخر الربوبية. انظر الكامل لابن الأثير، الجزء الثامن.

ومن الممكن تأويل عبارة البسطامى السابقة ، وهى « سبحانى ما أعظم شأنى » على نحو آخر ، وهو أنه فى حالة المشاهدة الصوفية شاهد كمالا وجمالا وجلالا فى نفسه ، فأخبر عن قدس نفسه فقال سبحانى ، كما رأى عظم شأنه بالنسبة إلى الآخرين من الناس ، فقال بعظم شأنه ، مع الاعتراف بالفارق الحاسم بين قدس نفسه وعظمة شأنه ، وبين قدس الله تعالى وعظيم شأنه . وهو لم ينطق بهذه العبارة ، بعد ذلك كله ، إلا فى حالة وجد أو جذب .

غير أن الغزالى يقرر أيضا أن حالة الصحو والاعتدال توجب على العارف أن يحفظ لسانه عن مثل هذه الألفاظ الموهمة للمماثلة بين الله والعبد ، أو الموهمة للاتحاد ؛ بل يرى الغزالى أن حالة الوجد والجذب ربما لا تحتمل ذلك أيضاً . وأياً ما كان الأمر ، فإذا تجاوز المرء هذين التأويلين ، وقرر الاتحاد « فذلك محال قطعاً . فلا تنظر إلى مناصب الرجال حتى تصدق بالمحال ؛ بل ينبغى أن تعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال . »[٢]

وإذن ، فليس لأحد أن يحتج ببعض ما يقوله المتصوفة فى حالة وجدهم وسكرهم ؛ إذ سيظل العقل حكما فى قبول ما يقولون أو رفضه . ذلك أنه ميزان الحق للمعرفة أيا كان مصدرها . وهكذا ، لا يجوز أن يصدر من الولى قول يحكم العقل باستحالته . حقا قد يظهر فى طور الولاية ما يقصر العقل عنه . مثال ذلك أنه من الجائز أن يكاشف الولى بأن فلانا سيموت غداً . وهذا شىء لا يدرك ببضاعة العقل . لكنه لا يجوز أن يكاشف الولى بأن الله سيخلق مثل نفسه ؛ فإن ذلك أمر يقضى العقل باستحالته ، لا أنه يعجز

(١) المقصد الأسنى .

عن إدراكه . وأبعد من ذلك أن يقول العارف : إن الله سبحانه سيجعله مثل نفسه ، أى أنه سيصيره إلها ، لأن معناه أنه حادث والله يجعله قديما ، وأنه ليس خالق السموات والأرض ، والله يجعله خالق السموات والأرض » ومن صدق بمثل هذا المحال فقد انخلع عن غريزة العقل ، ولم يتميز عنده ما يعلم عما لا يعلم ، ومن لم يفرق بين ما أحاله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب فليترك وجهله »[1] .

وإذا اتخذ الغزالى العقل حكماً فيما يقرره أهل الذوق والمشاهدة ، فهو يسير فى الاتجاه الطبيعى لمذهبه الفلسفى العقلى الدينى ، ولا يعد ذلك منه إنكاراً للتصوف ؛ بل عودة إلى مبدأ قرره منذ البدء ، وهو مبدأ يحدد للعقل نصيبه . أليس الغزالى هو الذى يوجب تأويل ما يقضى العقل باستحالة ما يذهب إليه أهل التصوف فى شطحاتهم ؟ أو ليس هو الذى يوجب تأويل السمع والشرع إذا تعارض مع حقائق العقل ؛ لأنه « لا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول » ؟ ثم إن الغزالى يرى ضرورة تأويل الأحاديث التى توهم التشبيه والتجسيم . فإن « أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيح ، والصحيح منها ليس بقاطع ؛ بل هو قابل للتأويل »[2] .

أما إذا وجد العقل نفسه عاجزاً عن بيان استحالة الرأى أو جوازه ، فيجب عليه التصديق. هذا ، ويطالب الإمام الغزالى بالتحرر من التشيع أو التعصب لمذهب من المذاهب ؛ حتى يستطيع المرء أن يطلب الحق عن طريق التفكير العقلى ؛ إذ من الخير له ألا يكون كالأعمى يطلب قائداً يرشده . إذن لا خلاص للمرء إلا فى الاستقلال .

---

(١) المقصد الأسنى .

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد .

غير أن ابن عربى يشكك فيما يقرره الغزالى من ضرورة استخدام العقل فى طلب الحق ، ويرى أنه قد سلك مسلك المتكلمين والفلاسفة ممن « تعدوا مرتبة الكلام والنظر فى كونه إلها إلى مالا حاجة لهم به . وقد فعل ذلك من ينتمى إلى الله كأبى حامد وغيره وهى زلة قدم ، وإن كان جعل ذلك ستراً له . فإنه قد نبه فى مواضع على خلاف ما أثبته وبالجملة أساء الأدب »[1]

ومع ذلك فإن محيى الدين بن عربى يضطر إلى التسليم بقيمة العقل، وإن أكد أنه إنما يفعل كذلك احتراماً للشرع إذ يقول : « واعلم أن الاتباع إنما هو فيما حده لك فى قوله ورسمه ، فتمشى حيث مشى بك ، وتقف حيث وقف بك ، وتنظر فيما قال لك : أنظر ؛ وتسلم فيما قال لك : سلم ، وتعقل فيما قال لك اعقل ، وتؤمن فيما قال لك آمن . فإن الآيات الإلهية الواردة فى الذكر الحكيم وردت متنوعة .... فمنها آيات لقوم يتفكرون ، وآيات لقوم يعقلون ، وآيات لقوم يسمعون ، وآيات للمؤمنين وآيات للعالمين ، وآيات للمتقين ، وآيات لأولى النهى ، وآيات لأولى الألباب ، وآيات لأولى الأبصار ، ففصل كما فصّل ، ولا تتعد إلى غير ما ذكر . بل نزل كل آية وغيرها بموضعها ، وانظر فيمن خاطب بها ، وكن أنت المخاطب بها »[2] .

---

(١) الفتوحات المكية المجلد الثالث ص ٣٨٩ .

(٢) الفتوحات المكية المجلد الرابع ص ١٠٥ .

٤ ـ موقف الغزالى من إيمان التقليد

لكن لئن كان البرهان المنطق هو المصدر للمعرفة ، والغاية القصوى للإيمان الذى يعتمد على التفكير العقلى، فإن هذا المصدر ليس من حظ الناس جميعاً ، كما رأينا . إذن على أى مصدر آخر يعتمد جمهور المؤمنين والمصدقين؟ ليس أمام هؤلاء إلا أن يعتمدوا على أدلة من نوع آخر . فلهم أن يعتمدوا ، لوشاءوا، على الأدلة الكلامية الجدلية، التى قد تحقق اليقين لدى عدد قليل منهم؛ أو على الأدلة الخطابية التى يتقبلها معظم الناس ، دون أن تثير لديهم شكا أو رغبة فى الجدل ، أو على السماع عمن يحسن الاعتقاد فى إيمانه . وأكثر الناس يستق إيمانه من هذا المصدر الأخير . وإيمانهم الذى يأخذونه عن الآباء والمعلمين فى عهد الصبا هو إيمان التقليد « ولذا نرى أولاد النصارى والروافض والمجوس والمسلمين كلهم لا يبلغون إلا على عقائد آبائهم . واعتقاداتهم فى الباطل والحق جازمة لو قطعوا إربا لما رجعوا عنها . »[٢]

وشرط هؤلاء المقلدين ألا يعلموا أنهم مقلدون ؛ إذ لو علموا أنهم كذلك لتطرق الشك إلى قلوبهم ، وهذه الأخيرة أشبه بالزجاجة التى إذا انكسرت لا يجبر شعبها ، ما لم تذبها النار ، وتصنع من جديد .

وعلى المقلد ألا يجادِل فى العقائد، أو يجادَل لأنه عاجز عن معرفة شروط البراهين العقلية . وليس لديه استعداد لفهمها، فضلا عن استخدامها . والحق أنه

---

(١) الفتوحات المكية المجلد الثالث ص ٣٨٩ .

(٢) إلجام العوام عن علم الكلام .

لو كان قادراً على فهم البراهين وتتبع خطواتها ، أو على نقدها ، لما سمي مقلداً ، ولما كان تابعاً ، ولكان أولى أن يكون إماماً متبوعاً لا مقلداً مأموماً .

« فإن خاض فى الجدل رغم ذلك ، فالواجب نهيه لتطفله وفضوله . »[1]

ولما كان المقلد لا يعلم أنه مقلد ، ولما كان يعتقد ، إلى جانب ذلك ، أن مذهبه فى الإيمان هو مذهب الحق ، كان من الطبيعى أن يتخذ مذهبه هذا أساساً للحكم على الآخرين بالإيمان أو الكفر ، تبعاً لموافقتهم أو مخالفتهم إياه . فكل من خالف مذهبه كافر أو ضال . وهذا ما ينهجه كل مقلد، سواء أكان على مذهب الأشعرى ، أم على مذهب الحنبلى، أم على أى مذهب آخر.

ويقول الإمام الغزالى : إن هؤلاء الذين يسارعون إلى تكفير من لا يرى رأيهم ، ولا يعتقد معتقدهم ، أولى بأن يوصف الواحد منهم بأنه « غر بليد قد قيده التقليد» ، بحيث لا يتميز فى الحقيقة عن مرتبة الصبيان . وإنما وصفه بالغرة والبلادة ، لأنه لا يمتاز بشىء عن غيره من المقلدين المخالفين له . فجميع المقلدين يشتركون فى أنهم يؤمنون بالرأى ، لا لأنه الرأى الذى يقرره العقل ، بل لأنه يُنسب ، قبل كل شىء ، إلى من يحسن اعتقادهم فيه ، ولو كان هذا الرأى باطلا فى ذاته . وهم يرفضون الرأى ، ولو كان حقا فى ذاته ، لأنه ينسب إلى من لا يحسنون الاعتقاد فيه . فهم إذن ممن يعرفون الحق بالرجال ، لا الرجال بالحق .

١ — مقلدو المذاهب الكلامية :

وهذا ما نجده عند مقلدى المذاهب الكلامية . فكثيراً ما نرى أن دراستهم تنتهى بهم إلى نوع من التعصب وسوء الفهم لكل من يخالف رأيهم ، فتنطفىء لديهم جذوة التفكير ، ويغلق باب الاجتهاد ، وتصبح المحاكاة أو التقليد للثقات من

(١) كتاب فيصل التفرقة .

أئمتهم الملاذ الأول والأخير لهم . فنحن نرى أن العامى ، سواء أكان من المعتزلة أم من الأشاعرة ، لا يؤمن برأى إلا إذا قرره أصحاب مذهبه . ولو أنك عرضت على المعتزلى مسألة من المسائل عرضاً جيداً لآمن بصدقها ، فإذا أنت أخبرته ، بعد ذلك ، بأنها تنسب إلى الأشعرى انفض عنها ، وكذب الرأى فيها . وبالمثل لو ذكرت للأشعرى المقلد مسألة تبدو بديهية فى نظر العقل ، وعلى أتم وفاق مع المنطق، لما تردد طويلا فى قبولها . ولكن إذا أنت أنبأته أنها لإمام معتزلى ، فسرعان ما يظهر نفوره منها ، فيمتنع عن تصديقها، بعد أن آمن بها منذ قليل .

وأكثر من ذلك ، فإن هؤلاء المقلدين ، قد يرون فى مخالفة مذهبهم نوعاً من الكفر الصريح . وهكذا يفتح باب التكفير على مصراعيه ، ما دام المقلد لا يمتلك معياراً أو مقياساً يفاضل به بين آراء الباحثين فى العقائد . فلئن خالف الباقلانى الأشعرى فى رأى ، فلم يحكم المقلد للأشعرى بأن « الباقلانى أولى بالكفر بمخالفته الأشعرى من الأشعرى للباقلانى ، ولم صار الحق وقفاً على أحدهما دون الثانى . . وبأى ميزان ومكيال قدر درجات الفضل ، حتى لاح له أنه لا أفضل فى الوجود من متبوعه ومقلده ؟ »[1]

ولا يتردد الغزالى فى وصف هؤلاء المقلدين الذين يسارعون إلى تكفير إخوانهم ، الذين يقلدون أئمة غير أئمتهم، بأنهم بعيدون عن روح الإسلام؛ بل هم إلى الكفر أقرب ؛ لأنهم يعتقدون عصمة الإمام الذى يقلدونه ، وينظرون إليه نظرتهم إلى النبى المعصوم ؛ فى حين أنهم لا يعترفون بأن كل مجتهد — سواء أكان إماماً لهم أم لغيرهم — عرضة للخطأ أو الزلل . وكأنهم يجهلون أن المجتهدين لا يدعون العصمة لأنفسهم، أو يعدون الحق وقفاً عليهم .

(١) فيصل التفرقة .

إنه لخطل فى الرأى أن يسارع مقلدو الفرق الإسلامية إلى تكفير بعضهم بعضاً . ذلك أنه إذا أمكن توجيه النقد إلى مذهب المعتزلة فى بعض المسائل الدينية ، فذلك أمر ممكن أيضاً بالنسبة إلى مذهب الأشاعرة أو غيرهم .

لكن التقليد ، وهو وليد ضيق الأفق ، قاد أتباع المذاهب المختلفة إلى تطويل اللسان — على حد تعبير الإمام الغزالى — فرموا إخوانهم فى الدين بالكفر أو الضلال . وكان الأولى بهم أن يكفوا ألسنتهم عن مخالفيهم ، ما داموا جميعا أهل إيمان ، يعترفون بالوحدانية ورسالة محمد عليه الصلاة والسلام . فأتباع الحنبلى قد يكفرون الأشاعرة لتأويلهم آيات العرش والكرسى . وأتباع الأشاعرة قد يكفرون الحنابلة زاعمين أنهم مشبهون ومجسمون . ولا يعدم الأشعرى أن يجد مأخذاً فى مذهب المعتزلة يكفرهم به . والأمر بالعكس تماماً بالنسبة إلى المعتزلة فيما يتصل بالأشاعرة . مع أن الحق هو أن جميع هذه الطوائف مسلمة وموحدة ، وإن اختلفت مراتبها فى فهم ما جاء به الوحى .

وليت المتكلمين وقفوا عند حد تكفير بعضهم بعضاً ؛ بل يجدهم الغزالى أشد الناس غلوًّا وإسرافاً فى تفكير عوام المسلمين ، مع العلم بأن المبادرة إلى التكفير « إنما يغلب على طباع من يغلب عليهم الجهل » . إن التكفير فيه خطر ، والسكوت عنه لا خطر فيه. وأيًّا ما كان الأمر ، فإن غلاة المتكلمين ومقلديهم أباحوا لأنفسهم أن يكفروا من لا يعرف علم الكلام معرفتهم به، ومن لا يرتضى أدلتهم فى البرهنة على العقائد . فكأنهم أرادوا أن يضيقوا رحمة الله الواسعة ، وأن يحتكروا الإيمان لأنفسهم « فيجعلوا الجنة وقفاً على شرذمة يسيرة من المتكلمين[١] » .

---

(١) فيصل التفرقة .

وقد غاب عن المتكلمين أن الإيمان لا يكتسب عادة عن طريق أدلتهم وجدلهم ؛ بل هو، كما يقول الغزالى ، «نور يقذفه الله فى قلوب عبيده عطية أو هدية من عنده» . ومناسبات هذا النور أو الهدى عديدة ، لكن الجدل ليس إحداها على وجه التحقيق؛ بل إن أدلة المتكلمين لا تصلح لعامة الناس، وهى بعيدة عن تلك الأدلة المقنعة التى وردت فى القرآن الكريم . وهكذا كانت الأدلة الكلامية الجدلية أكثر ضرراً منها نفعا ، لأنها إذا أفادت فى القضاء على الشك عند عدد قليل من الناس ، فإنها تفتح باب الفتنة أمام جمهور المسلمين . والواقع أنها ليست أدلة جديرة بهذا الاسم . فأين هى من أدلة القرآن ، التى تمتاز بأنها بديهية ، لا تتطلب تشعيبا ولا تفريعا ، وبأنها تصلح للعامة ، ولأهل المعرفة اليقينية فى آن واحد ؟ فهى أشبه بالماء «الذى ينتفع به الصبى الرضيع والرجل القوى»[1] أما أدلة المتكلمين وما تستتبعه من «تنقير وسؤال ، وتوجيه إشكال ، ثم اشتغال بحله ، فضررها فى حق أكثر الخلق ظاهر» .

ويؤكد الغزالى فى أحد كتبه أن المشاهدة والتجربة تدلان على تضرر الخلق بها . فقد ثار الشغب «منذ نبغ المتكلمون وفشت صناعة الكلام . ويدل عليه أيضا أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم، وأصحابه بأجمعهم ما سلكوا فى المحاجة مسلك المتكلمين فى تقسيماتهم وتدقيقاتهم ، لا لعجز منهم عن ذلك » ،[2] بل عدلوا عن اتباع هذا المسلك لعلمهم أن الجدل «مثار الفتن ومنبع التشويش» .

وعلى الرغم من أن الغزالى يثنى على علماء الكلام من الأشاعرة أجمل الثناء

(١) إلجام العوام عن علم الكلام .
(٢) إلجام العوام عن علم الكلام .

فى كتابه «الاقتصاد فى الاعتقاد»، لأنهم يقومون بالحق فى الجمع بين الشريعة والعقل، ويستميلون المائلين عن الحق ، ويصفّون قلوب أهل السنة من عوارض الشبهة — نقول على الرغم من أنه يعترف للمتكلمين بأنهم خدموا الدين ودافعوا عن عقائده ضد الطاعنين فيه من أصحاب الديانات الأخرى، فإنه يعود ليقرر أن مذهبهم فى الجدل عاد على المسلمين أنفسهم بكثير من الضرر، إذ ساعد على تفرقتهم، وبذر بذور القطيعة فى قلوبهم . ومن المؤكد ، بعد ذلك ، أن كثيراً من الأمم الوثنية وغيرها قد دخلت فى الإسلام ، لا عن طريق الجدل والتشعيب والتقسيم والشكوك والإشكالات؛ بل عن طريق ما لمسوه فى جماعات المسلمين من المثل الطيب والرفق والإحسان ومحبة الخير للآخرين . هذا إلى أن قدوة رجل واحد تفضل حججاً لا حصر لها من أمثال حجة من يقول : إن الطريق إلى إثبات وجود الله هو أن العالم حادث ، ثم يبرهن على حدوث العالم بوجود الجوهر الفرد ، أو الجزء الذى لا يتجزأ والذى تطرأ عليه أعراض أو حالات حادثة ، فيكون حادثاً هو الآخر ؛ لأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، ولما كان العالم مكوناً من الجواهر والأعراض الحادثة ، فهو حادث، إذن له محدث . وهو الله . ثم ماحاجة من هداه الله إلى نور الإيمان إلى أن يقول له المتكلمون : إن الله تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة ، وإن صفاته التى جاء بها القرآن الكريم زائدة عن الذات ، وأنها لا هى هو ولا هى غيره ؟

وقد كان الإمام الغزالى بعيد النظر وصادق الحدس عندما قرر لنا هذه الحقيقة النفسية ، وهى أن منهج المتكلمين ، وعنادهم فى تبرير وجهة نظرهم ، وحرصهم على تحقير الخصوم وإذلالهم وإفحامهم ، كلها أمور تؤدى إلى عكس ما يريدون ، لأنها تنفر الخصم وتحفزه إلى العناد . وتلك نتيجة طبيعية لمثل هذه المناهج الغريبة فى الإقناع والتى قلما تقنع أحداً . ويقول الغزالى فى

كتابه « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » : « وإذا تركنا المداهنة ومراقبة الجانب صرحنا بأن الخوض فى علم الكلام حرام، لكثرة الآفة فيه» . ومع ذلك فمن الواجب أن نستثنى حالتين من حكم التحريم : إحداهما أن يتطرق شك إلى قلب الشخص بحيث لا يستطيع الخلاص منه إلا على طريقة أهل الكلام؛ إذ تكون هى الدواء الوحيد الذى يشفيه من مرض الشك . أما الحالة الثانية فهى حالة شخص كامل العقل راسخ القدم فى الدين يريد تحصيل صنعة الكلام ، لكى يداوى بها مريضاً وقع فى الشبهات ، أو ليفحم مبتدعاً أو زنديقاً ، إذا نبغ وظهر شره ، أو ليحرس عقيدته وإيمانه ، إذا أراد مبتدع أن يغويه أو يشككه فى إيمانه .

أما فيما عدا هاتين الحالتين ، فإن الإيمان الذى يمكن أن يستفاد من أدلة المتكلمين وأقوالهم التقليدية ضعيف جداً . حقًّا يجوز للمتكلمين أن يصفوا الله بأنه ليس جسماً ولا جوهراً ولا عرضاً ، ولا داخل العالم ولا خارجه، ولا متصلا ولا منفصلا ، ولا هو فى مكان أو فى جهة من الجهات ؛ بل كل الجهات كلها خالية عنه . لكن مثل هذا القول لو سمعه من لا معرفة له بأسلوب القوم ومصطلحاتهم لنفر منه ولبادر إلى الإنكار، ولقال : هذا هو عين المحال[1] وإن كان قولاً معقولاً فى حق بعض الناس ، أى فى حق مقلدى المذاهب الكلامية الذين يرون أنه يعتمد على أمور « مسلمة مصدق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء » .

غير أن إيمان هؤلاء المقلدين ليس راسخاً رسوخ إيمان العوام من المسلمين الذين تركوا المراء والجدال فى الدين ، وصدقوا بعقائده ، بناء على أدلة القرآن الواضحة والبديهية فى نظرهم، وفى نظر طبقة العلماء الراسخين فى علمهم، فانصرفوا

---

(١) إلجام العوام عن علم الكلام .

راضين إلى العبادة والعمل . هذا إلى أن إيمان العوام يزداد رسوخاً بالعبادة والذكر وتطهير الباطن، فتصبح الأمور التى أخذوها بالتقليد كالمعاينة والمشاهدة. وهذا هو انشراح الصدر بنور الله. فمثل هذه الطائفة يجب أن تترك وإيمانها الراسخ ، دون أن يحاول علماء الكلام أن يشغلوها بأدلتهم وتفريعاتهم ، ما دامت قد انقادت إلى الإيمان بفطرتها .

وقد يذهب أبو حامد الغزالى فى تسامحه ورفقه بالخلق إلى حد التصريح فى كتاب « فيصل التفرقة » بأن « أكثر نصارى الروم والترك فى هذا الزمان تشملهم الرحمة إن شاء الله تعالى » ويعنى بهم هؤلاء الذين لم تبلغهم الدعوة أو بلغتهم مشوهة . فهم معذورون . أما من بلغتهم الدعوة على حقيقتها وأصروا على إنكارها فشأنهم شأن آخر . وقد كنا ننتظر أن لو كان الغزالى أكثر تسامحاً مع فلاسفة المسلمين الذين كفرهم وبدّعهم . ما دام يعترف بعجزهم عن الوفاء بالبراهين فى المسائل التى كفرهم أو بدّعهم فيها . وربما كان يستطيع التسامح معهم ، لو أنه نظر إليهم نظرته إلى بعض المجتهدين الذين حاولوا التوفيق بين العقيدة الإسلامية والتراث الإغريقى ، ولكنهم أخفقوا أو أخطأوا[1] .

ب — مقلدو الباطنية :

وهناك نوع آخر من المقلدين الذين خصهم الغزالى بكثير من عنايته ونقده، ونريد به مقلدى الباطنية . فإن جماعة من المسلمين ذهبوا فى تقليدهم حداً ارتضوا معه الإيمان الأعمى بما يقرره لهم دعاة الإمام المعصوم ، ودرجوا فى

---

(١) وذلك ما ينبغى أن يكون فى الأقل ، حتى يثبت قطعاً أن أمثال الفارابى وابن سينا كانا يهدفان إلى هدم الإسلام عن طريق بعض النظريات الباطنية .

وقد تبين لنا فى هذه الطبعة الجديدة أن الغزالى ربما كان أقرب إلى الحق فى موقفه من أمثال الفارابى وابن سينا ، لما عثرنا عليه من أوجه شبه مريبة بينهما وبين إخوان الصفا ودعاة الباطنية .

إيمانهم هذا على ما درج عليه آباؤهم . ومع هذا التقليد ، فإنهم يبررون مسلكهم تبريراً عقليا ! فيقولون : مادام الناس قد اختلفوا فى مذاهبهم ، ومادام الحق لا يمكن أن يكون إلا فى جانب إحدى الطوائف العديدة التى انقسموا إليها ، فمن الأولى أن يعول المرء فى إيمانه على ما يذكره الإمام المعصوم الذى ينحدر من نسل على بن أبى طالب ، رضى الله عنه ، وهو الإمام الحقيقى بعد محمد ، صلى الله عليه وسلم . فالإقرار بعصمة الإمام تغنى من البحث فى مسائل العقيدة والشريعة .

لكن الأساس الذى بنى عليه الإيمان بعصمة الإمام ليس بأساس عقلى فى نظر الغزالى ؛ لأنه يقرر لنا ، فى كتابه « القسطاس المستقيم » ، أن من يعتقد العصمة فى الإمام ، بل فى الرسول ، تقليداً للوالدين والرفقاء ، لا يتميز عن اليهود والنصارى والمجوس . ثم إن العقل ، الذى يظنون الاعتماد عليه فى تبرير تقليدهم ، يوجب عليهم أن يفطنوا إلى أن الرجوع إلى إمامهم المعصوم فى كل صغيرة وكبيرة يكاد يخرج عن طاقة الإنسان ، فالمعارف كثيرة ، ولو سافر المرء إلى الإمام المعصوم فى كل مشكلة لطال عناؤه ، ولقل عامه .

وكيف لمقلدى الباطنية أن يطلبوا إلى الحكماء ، الذين يسترشدون بنور العقل ونور الشرع معا ، أن يقلدوا الإمام المعصوم ؟ إن هؤلاء الحكماء ليسوا فى حاجة إلى مشاركتهم فى هذا التقليد ؛ إذ أن لهم إماما يستقون منه حججهم ، وهو الكتاب والسنة . وإذا جاز لهم أن يقلدوا فليس لهم إلا أن يقلدوا صاحب الرسالة نفسه ، فيما عجزت عقولهم عن إدراكه .

ومما يعجب له الغزالى أن الباطنية يوجبون التقليد ، ولكنهم يؤولون القرآن فى الوقت نفسه تأويلا غريبا ، ويريدون للناس أن يلتزموا وجهة نظرهم الخاصة

فى تفسير العقائد ، ولو أدى ذلك إلى إنكار القيامة وبعث الأجسام ، والجنة والنار ، وإلى القول بقدم العالم . ومن تأويلاتهم الغريبة أنهم قالوا إن الطواف بالبيت سبعاً هو الطواف بمحمد إلى تمام الأئمة السبعة . وهذه فكرة مأخوذة عن الصابئة بعد تحويرها ؛ ومنها أن الفجر دليل السابق ، والظهر دليل التالى ، والعصر للأساس ، والمغرب دليل الباطن ، والعشاء دليل الإمام . أما التكاليف فهى للجهال بعلم الباطن . ولن نستطرد فى بيان تأويلاتهم أكثر من هذا ، وهى التأويلات التى عرضها الغزالى عرضاً واسعاً فى كتابه « فضائح الباطنية . »[١]

وفى الجملة ، يرى أتباع الباطنية ضرورة التقليد لشخص واحد يعدونه معصوماً ، وربما كان الإمام الذى يقلدونه أضعف منهم فى المعرفة ! وهم يبطلون الرأى كلية ، مع أنهم يصفون أنفسهم بأنهم ذوو العقل السليم ، وأن من عداهم حمير وجهال . وفى أثناء ذلك كله ، يركنون إلى حجج يظنونها يقينية — مع أنها سفسطائية — لكى يبرهنوا على ضرورة وجود الإمام المعصوم . فمن ذلك أنهم يزعمون أن الله صرف الخلق عن ادعاء العصمة ،ولم ينسبها إلى نفسه سوى الإمام المعصوم الذى لا يتصل إلا بخاصة الخواص . لكن ليس ببعيد لدى العقل أن يتواطأ هؤلاء على التدليس « ليتوصلوا إلى استتباع العوام واستباحة أموالهم . » ويسخر الغزالى من هؤلاء المقلدين سخرية مرة ، فيقول : إننا لو أحسنا الظن بالإمام المعصوم لوجب علينا أن نكذب دعاته . ولكن كيف نحسن به وبهم الظن ، وادعاء العصمة مشاهد فى كل عصر ؟ فإن بعض الأدعياء فى عصر الغزالى

---

(١) تأثر بعض الصوفية كالحلاج بفكرة الباطنية،وقالوا بإسقاط التكاليف متى بلغ العارف منهم إلى درجة الاتحاد بالله .

لقب نفسه بناصر الحق ، وزعم العصمة لنفسه ، فصدقه الحمقى من سكان ذلك القطر ، وآمنوا بعصمته ، ثم هرعوا إليه بأموالهم ، لكى يقطعهم جوانب من الجنة ، وهم لا يترددون فى شراء الذراع فيها بمائة دينار .

وإذن ، فليست الحماقة وقفاً على مقلدى الإمام المعصوم ؛ بل هى نهب مشترك بينهم وبين الحمقى من عامة الناس ، بدليل أن مدعياً آخر فى جزائر البصرة لم يكتف بادعاء العصمة وقيامه مقام الرسول ؛ بل زعم الربوبية لنفسه « وقد شرع ديناً ، ورتب قرآناً ، ونصب رجلا يقال له على بن كحلا ، وزعم أنه بمنزلة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، وأنه رسوله إلى الخلق » . وقد بلغ عدد الحمقى الذين آمنوا به زهاء عشرة آلاف نفس ، مع أنه ادعى العصمة وما فوقها لنفسه ، عندما قال إن الله قد حل فيه وفى جده ، من قبل[١] .

ويستخدم الغزالى العقل أيضا فى نقض مذهب هؤلاء المقلدين ، فيقول : لو سلمنا جدلا بعصمة الإمام ، فكيف يمكن الأخذ عنه ، وهو « محتجب لا يلقاه إلا الآحاد والشواذ ، هذا لو سلم أنه مطلع على الحق بالوحى فى كل واقعة ؟ » وإذا أمكن لصاحب عقل أن يؤمن بعصمة الإمام فهل فى طاقته أن يؤمن كذلك بعصمة دعاته وضرورة تقليدهم فى كل ما يقررونه من عقائد وشرائع ، مع أن النبى ، صلى الله عليه وسلم ، أباح الاجتهاد فى حياته عندما أذن لمعاذ — وقد أرسله إلى اليمن — أن يجتهد برأيه ، إذا هو لم يجد نصًّا ينطبق على حالة تعرض له ؟

وإذا أصر الباطنية على تحقير العقل وتحريم النظر والاستدلال ، وأوجبوا الأخذ عن إمام واحد معصوم ، فلربما كان أجدر بهم أن يكون إمامهم

(١) قيل أيضاً إن أحد تلاميذ الحلاج ، وهو محمد بن بشر ، ادعى النبوة .

هو الرسول . فإن تقليد الرسول واتباع سنته من أقوى مصادر الإيمان . ولو قلدوا الرسول لا رتقوا إلى مرتبة أسمى من مراتب التقليد ، وهى مرتبة العامة التى صدقت بالله وكتبــه ورسله واليوم الآخر ، ولم تشأ أن تتأول ، لاعترافها بأن طريق التأويل محفوف بالمخاطر ومورث للشك .

ولكن ، إذا أصر هؤلاء المقلدون على قبول ما يذكره لهم دعاة إمامهم المعصوم من عقائد تتنافى مع عقائد عامة المسلمين ، فيمكننا أن نسألهم: هل اعتمدوا فى قبول تأويل الدعاة للقيامة والبعث والعقاب والثواب ، على ضرورة عقلية ، أو على نظر عقلى ، أو على مجرد النقل والسماع عن الإمام ؟ فإن كان عن ضرورة عقلية فكيف خالفوا ذوى العقول السليمة ؟ « ولو ساغ أن يهذى الإنسان بدعوى الضرورة فى كل ما يهواه لجاز لخصومهم دعوى الضرورة فى نقيض ما ادعوا . »

وليس لهم أن يزعموا أنهم اعتمدوا على النظر العقلى لأنه باطل عندهم، نظراً لأن قضايا العقول عندهم متعارضة وغير موثوق بها بالكلية .

أما النقل عن الإمام المعصوم فهو أدنى مراتب التقليد ، وهو موطن الطعن ؛ إذ عليهم أن يثبتوا عصمة الدعاة قبل إثبات العصمة للإمام نفسه ، وهو بشر يتعلم كجميع الناس ، ومن تعلم فهو عرضة لأن يخطىء مراراً ، قبل أن يهتدى إلى الحق .

وليست التأويلات ، المأخوذة عن طريق التقليد لجماعة لم تثبت عصمتهم ولا عصمة إمامهم ، إلا اعتقادات فاسدة ، وإلا ظلمات تحجب معرفة الله . وهذه الاعتقادات التى يصدق بها عامة الباطنية ، تقليداً للدعاة ، قد جمدت فى نفوسهم ، ورسخت فى قلوبهم ، وصارت حجاباً بينهم وبين درك الحقائق . ومن العجب أن الدعاة يحذرون المتشككين من

استخدام النظر العقلى بحجة احتمال الخطأ واختلاف آراء الباحثين ، ويطلبون إليهم أن يقلدوا على غير بصيرة « وتأمل هذا لو صدر من مجنون لضحك منه! ولقيل له : لم نقلدك ولا نقلد من يكذبك ؟ »

وهؤلاء الذين يخدعهم الخادعون ، فينقلونهم من مرتبة التقليد للرسول إلى مرتبة قبول الآراء التى يروجها أصحاب الإمام ودعاته ، هم الذين يسلكون مسلك الحرق والخبال فى نظر الغزالى الذى يقول : « فأية مرتبة فى عالم الله أخس ممن يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً ، بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً ؟ »

ورغم ذلك كله ، فإن الإمام الغزالى يجد كثيراً من الحرج فى إصدار حكم عام يكفر به مقلدى الباطنية ؛ بل نراه يفصل القول فيهم ، ويفرق بين مراتب تقليدهم ، ويفسر قبولهم لهذه الآراء الفاسدة بسبب الجهل والميل إلى الغريب النادر . « فلا ينبغى أن يكثر التعجب من جهل الإنسان إذا استحوذ عليه الشيطان ، واستولى عليه الخذلان ؛ وكل ذلك حب للنادر الغريب ، ونفرة من الشائع المستفيض ، وهذه سجية لبعض الخلق على ما شهدت به التجربة ! »

أما مراتب مقلدى الباطنية التى يشير إليها الغزالى فمتفاوتة. فن بين هؤلاء طائفة تعتقد أن الإمامة حق لأهل البيت ، وأن الإمام معصوم من الخطأ والزلل ، لكنهم لا يستبيحون دماء المسلمين ، ولا يحكمون بكفرهم . وهؤلاء لا تستباح دماؤهم ولا يحكم بكفرهم ، بل يقال عنهم إنهم أهل ضلال وبدعة ، ما داموا لا يعتقدون شيئا من مذهبهم فى الإلهيات . وليس فى قولهم بأن الإمام علياً أحق من أبى بكر وعمر بالخلافة ما يوجب الكفر ، بسبب ما يتضمنه هذا القول من الخروج على إجماع المسلمين فى مسألة الإمامة ؛ إذ ليس الخارج على الإجماع فى هذه المسألة بكافر ؛ بل إن بعض النظار — كالنظام ومدرسته — ذهبوا إلى إنكار الإجماع ، وإلى أنه لا تقوم به حجة أصلا .

كذلك ليس فى قولهم بعصمة الإمام ما يوجب تكفيرهم ، ما داموا لم يثبتوا النبوة لغير الرسول ، وما داموا يعترفون بأنه خاتم النبيين . فهؤلاء الذين يثبتون العصمة لغير الرسل لا يحكم بكفرهم ، وإنما يحكم بحماقتهم ، لأنهم يعتقدون أمراً يخالف المشاهدة « وأمراً لا يدل عليه نظر العقل ولا ضرورته . »

لكن إذا وجد من بين هؤلاء المقلدين جماعة تكفر أبا بكر وعمراً فإنها جديرة بالتكفير ، لأنها تكذب أخباراً وردت بإيمانهم ، وهى أقوال الرسول . أما إذا جهل هؤلاء أقوال الرسول ، وكفروا بعض المسلمين عن ظن ، فيقال عنهم إنهم أخطأوا ، لا كفروا . وهذا يتسق مع ما يشعر به الغزالى، فى كثير من كتبه، من شدة الحرج ، فى مسألة تكفير الناطقين بالشهادتين .

ومع ذلك ،فإنه لا يتردد فى الحكم بكفر مقلدى الإمام المعصوم، إذا هم كفروا عامة المسلمين ، مع علمهم أنها تؤمن بأن للعالم خالقاً واحداً قادراً عالماً مريداً ، ليس كمثله شىء ، وبأن محمداً صلى الله عليه وسلم رسوله ،وأنه صادق فى كل ما جاء به من وصف الحشر والنشر والقيامة والجنة والنار « وهذه الاعتقادات هى التى تدور عليها صحة الدين . فمن رآها كفراً فهو كافر لا بحالة . »

فإذا أضيف إلى هذا شىء مما حكى عن معتقداتهم من إثبات إلهين وإنكار الحشر والنشر ، وجحود الجنة والنار والقيامة « فكل واحد من هذه المعتقدات موجب للتكفير ، صدر منهم أو من غيرهم . »

كذلك لا يقبل الغزالى من مقلدى الباطنية تأويلهم للثواب والعقاب تأويلا يتعارض مع الآيات القرآنية الصريحة ، وذلك بإنكار اللذات والآلام الحسية ، بدعوى أن أوصاف الجنة والنار التى وردت فى القرآن إنما يقصد بها عوام الخلق ، وشأنها هو شأن الألفاظ الموهمة للتشبيه فى صفات الله . فهذا التأويل كفر

صريح ، على الرغم من الاعتراف بأصل الاعتقاد فى وجود السعادة والشقاء فى الحياة الآخرة . ولا يشفع لهم الاعتراف بالأصل فى إنكار التفاصيل ؛ إذ لا يعدو أن يكون هذا الإنكار تكذيباً لصاحب الشرع ولجميع كلمات القرآن من أولها إلى آخرها » . . . فمثل هذه الأوصاف جاءت بألفاظ صريحة لا يتمارى فيها ولا يستراب . . . ولذلك نعلم على القطع أنه لو صرح مصرح بإنكار الجنة والنور والحور والقصور ، فيما بين الصحابة ، لبادروا إلى قتاله ، واعتقدوا ذلك منه تكذيباً لله ورسوله » .

فهذا التأويل المفرط والمبطل للعقائد الأساسية فى الإسلام يوجب الحكم على أصحابه بالردة ، ومعاملتهم معاملة المرتدين . وهم ليسوا أهلا لأن يعاملوا معاملة أهل الكتاب ، لأن اعتقادات هؤلاء المقلدين المؤولين لا تستند إلى نبى أو كتاب منزل ، « بل هى من البدع المحدثة من جهة طوائف الملحدة والزنادقة فى هذه الأعصار. » وقد اعتمدوا فى بدعهم هذه على بعض المذاهب الفلسفية القديمة كمذهب فيثاغورس ، « ومذهبه من أرك مذاهب الفلاسفة . . . وهو المحكى فى كتاب إخوان الصفا ، وهو على التحقيق حشو الفلسفة[1] » .

وأخيراً ، يحق للغزالى أن يعجب لأمر دعاة الباطنية . فإن منهم من يعرف عنه أنه مؤمن ، بينه وبين نفسه ، بفساد مذهبه ، ولكنه «ينتحله غير معتقد له ، ليتوصل إلى استمالة الخلق ، وصرف وجوههم إلى نفسه . . . » .

لكن باب التوبة مفتوح أمام هؤلاء المقلدين ، فإن عادوا إلى الإيمان بما جاء به الدين ، واكتفوا بتقليد سنة الرسول ، بدلا من تقليد إمام معصوم ظاهر أو مستتر ، قبل منهم إيمانهم ، وعصمت دماؤهم ، ولم يكن لأحد أن يشق بسيفه

(١) المنقذ من الضلال .

عن قلوبهم ليعلم إن كانوا صادقين فى توبتهم أم غير صادقين . فالله وحده هو الذى يتولى السرائر . « وأما اقتحام الخطر فى قتل من هو مسلم ظاهراً ... فحظور » ؛ فى حين أن التغاضى والتعامى عن كافر مستتر لا ضرر منه ، وليس فيه كبير محظور .

حـ – التقليد عند الفلاسفة :

أما الفلاسفة الذين يظن أنهم يعتمدون على الأدلة العقلية ، وعلى المعرفة اليقينية فى تقرير معتقداتهم ، وفى محاولة التوفيق بين آرائهم النظرية والدين ، والذين يخيل إليهم أنهم أنصار العقل ، وأبعد الناس عن التقليد – نقول إن هؤلاء لا يبرءون ، فى نظر الغزالى ، من الركون إلى منهج التقليد . ودليل ذلك ما أخذه فلاسفة الإسلام ، تقليداً، عن فلاسفة اليونان ، وما مزجوا به آراءهم من معتقدات باطلة لا تتفق وروح دينهم .

وقد أشار الغزالى فى كتابه «المنقذ من الضلال» إلى أصناف الفلاسفة من دهريين ينكرون وجود الله ، ويزعمون قدم العالم ويؤمنون بالتطور ؛ ومن طبيعيين اعترفوا بوجود الخالق ، لكنهم فسروا النفس الإنسانية تفسيراً مادياً، وأنكروا البعث والثواب والعقاب ؛ ومن فلاسفة إلهيين من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو . ومع ذلك فإن هؤلاء لم يخل مذهبهم مما يوجب تكفيرهم ، وتكفير من أخذ عنهم من فلاسفة المسلمين من أمثال الفارابى وابن سينا .

وفيما مضى[١] كنا لا نخفى عجبنا من إلحاح الإمام الغزالى فى تكفير أبى نصر الفارابى وابن سينا ، مع تسامحه وتساهله مع جميع المقلدين الآخرين مسلمين أو غير مسلمين . لكن بدأت تخف حدة هذا العجب . ولم نعد نؤمن بأن

---

(١) فى الطبعة الأولى من هذا الكتاب ١٩٦٦ .

الفارابى وابن سينا اجتهدا فى التوفيق بين الدين والفلسفة عن رغبة مخلصة ، لا من أجل تقويض الدين فى نفوس المؤمنين به ، وأنهما بعيدان عن منزلة دعاة الباطنية مثلا ، ممن خصهم الغزالى أيضاً بكثير من عنايته ؛ بل نكاد نضم إليهما نفراً آخر من أمثال ابن طفيل والسهروردى المقتول .

ومهما يكن من صدق هذا الفرض أو خطئه ، فربما وجب ألا يسرف الغزالى فى وصف هؤلاء الفلاسفة بأنهم مقلدون ، إذ أنه لم يستطع فى الواقع ، رغم هجومه على هؤلاء الفلاسفة ودحضه لمذاهبهم ، أن يتحرر من تقليدهم فى بعض المسائل .

وأيا ما كان الأمر فى تفسير موقف الغزالى من فلاسفة المسلمين ، فإنه يرى أنهم ضلوا سبيلهم عندما بهرتهم العلوم البرهانية من حساب وهندسة وفلك ، فأحسنوا الظن بما قاله القدماء أيضا فى الإلهيات . وهكذا انزلقوا معهم إلى إنكار علم الله لمخلوقاته ، وإلى القول بقدم العالم وعدم حشر الأجساد . هذا إلى ابتداعهم فى مسائل عديدة أخرى نجدها مفصلة فى كتاب «تهافت الفلاسفة» .

وإذن ، فمن يسلك من المسلمين مسلك الفلاسفة الإلهيين من اليونان فى مثل هذه الاعتقادات فإنما يتبع طريق التقليد المحض ، تحمله على ذلك غلبة الهوى وشهوة البطالة وحب التكايس والتظاهر بغزارة العلم ، كما هو مشاهد لدى الناس فى كل عصر ، وتجاه أى ثقافة أو فلسفة .

وأسوأ من هؤلاء المقلدين مرتبة هؤلاء الذين يقلدون الفلاسفة الطبيعيين أو الدهريين ممن ينكرون الشرائع ، ويفتحون باب الإباحية أمام من تستولى عليهم الشهوات ، ويشتد عليهم عبء التكاليف . « فإذا صادفوا من يفتح لهم الباب ويرفع عنهم الحجز والحجاب ، ويحسّن لهم ما هم مستحسنون بالطبع تسارعوا إلى التصديق بالرغبة والطوع . » وأمثال هؤلاء المقلدين هم الذين أخذوا

فكرة التطور عن بعض فلاسفة اليونان ، وخلطوا إيمانهم بالخرافات التى اقتبسوها من المانوية والفيثاغورية والمجوس ، وادعو الحكمة ، ورموا من يتبعون ظاهر الشرع ، ولا يؤولون التنزيل ، بأنهم هم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ؛ لأنهم لا يتابعونهم فى تأويلهم المبطل للاعتقاد فى نفوسهم. وتنطبق تلك الأوصاف إلى حد كبير على جماعة إخوان الصفا ومن تأثر بهم فى المشرق وفى المغرب.

لكن هل لنا أن نستنبط من موقف الغزالى تجاه الفلسفة والفلاسفة أنه يدعو إلى الانصراف عن التفكير العقلى النظرى جملة ، وأنه يرجع عن دستوره الذى يكرره ، كما قلنا ، فى كثير من المواطن ، ونعنى به معرفة الرجال بالحق ، لا معرفة الحق بالرجال؟ إن الغزالى مهما قال عن الفلسفة والفلاسفة ، لا يستطيع أن ينكر طبيعة تفكيره كفيلسوف عقلى ، ولا أن يرجع عن هذا الدستور الذى حدده لنفسه ولنا . فالواقع أنه يوصى من يطلع على الفلسفة أن يجتهد لنفسه ، وألا يعطل عقله تقليداً لأرسطو أو لأفلاطون ، كما يوصى ، فى الوقت نفسه ، من يرغب عن الفلسفة ألا يعتقد أن فى إنكاره العلوم البرهانية نصراً للإسلام. فهذا الدين لا ينكر العلوم البرهانية ولا المنطق ولا الطب ، وإنما يدعو الناس إلى استخدام عقولهم فى فهم الكون وفى الاستدلال على وجود خالقه ، دون الأخذ بالآراء الظنية التقليدية ، ومنها آراء القدماء فيما يتصل بالأمور الإلهية . فالشىء الذى ينكره الغزالى على فلاسفة الإسلام ، من أمثال الفارابى وابن سينا ، هو مسلكهم فى تقليد القدماء فى المسائل الدينية ، اعتماداً على ما رأوا من صحة علوم هؤلاء فى الحساب والهندسة والفلك وغيرها من العلوم التى لم يتعرض لها الدين بإثبات أو نفى [1] .

---

(١) انظر عرض هذه المسألة عرضاً جيداً فى كتاب « الإمتاع والمؤانسة » لأبى حيان التوحيدى ، الجزء الثانى ، الليلة السابعة عشرة ، من ص ٣ إلى ٢٢ .

* * *

وتقتضى منا أمانة البحث أن نشير إلى أن الغزالى نفسه لم يبرأ من تقليد فلاسفة الإسلام الذين وصفهم بأنهم مقلدون ، ولا سيا من تقليد الرئيس ابن سينا . والحق فى نظرنا أنه ، وإن عنى بدحض مذاهبهم ، فإن بعض رواسب هذه المذاهب تبدو واضحة فى مسألتين عالجهما بصفة خاصة ، وهما مسألتا النفس والمعرفة الإشراقية المرتبطتان بنظرية الفيض . ولن نطنب فى هذه النقطة فقد سبق أن بينا وجهة نظرنا فيها فى كتاب لنا . وهو : « فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام » .

فمثلا نجد الغزالى يقلد ابن سينا فى مسألة النفس ، ويعتمد على آرائه ، وأحياناً على نصوصه وأمثلته . فيبين لنا أن النفس جوهر مخالف للجسم ، وأنها تعد أصلا ومنبعاً لجميع القوى التى لا يمكن أن يكون البدن مصدراً لها ؛ كذلك أخذ عنه براهينه فى إثبات وجودها ، ككل من البرهان الطبيعى وبرهان الاستمرار وبرهان الرجل الطائر ؛ كما أخذ عنه برهانه العقلى فى إثبات روحانيتها ، ولا يسع من يقرأ هذه البراهين لدى كل من الفيلسوفين إلا أن يعترف بأن الغزالى أفاد كثيراً من آراء ابن سينا .

أما مسألة الفيض فنحن نعلم أن الغزالى رفضها فى كتاب « تهافت الفلاسفة » . غير أن آثارها تبدو واضحة فى كتابى « مشكاة الأنوار » و « فيصل التفرقة » وغيرهما من كتب الغزالى . ذلك أنه يرى مثلا أن النفس مقتبسة من آخر العقول التى يحتوى عليها عالم الملكوت ، وأن أنوار المعرفة تفيض على عقول البشر . فهو يقول : « فبالحرى أن يكون مقتبس الأرواح الأرضية من الأرواح العلوية التى وصفها على وابن عباس رضى الله عنهما فقالا : إن لله ملَكاً له سبعون ألف

وجه ، فى كل وجه سبعون ألف فم ، فى كل فم سبعون ألف لسان يسبح الله بجميعها[١] . . »

ثم إن الغزالى يشبه مراتب العقول السماوية أو الملائكة بمثال حسى ، وهو أن الإنسان يستطيع أن يرى ضوء القمر فى كوة منزل ، فينعكس الضوء على مرآة معلقة على الحائط ، ثم تنعكس صورته فى المرآة على حائط مقابل لها ، ثم على الأرض ،وهكذا يكون الضوء الذى يقع على الأرض تابعاً لما على الحائط ، وما على الحائط تابعاً للمرآة ،وما على المرآة تابعاً للقمر ، وما على القمر تابعاً لما فى الشمس . ويستشهد الغزالى على هذا الرأى بتجارب المتصوفة التى تكشف للعارفين عن مثل هذا التدرج ، والتى تبين لهم أن العالم العلوى ملىء بالأنوار العقلية ، وهى جواهر الملائكة ، ولهذه الأنوار ظلال فى عالم الحس ، وهى النفوس الإنسانية والحيوانية ؛ بل نجده يذهب إلى حد التصريح بأن الأرواح النبوية مقتبسة من أرواح الملائكة اقتباس السراج من النار ، كما أن أرواح الملائكة يفيض بعضها عن بعض ، وأن لها مقامات متدرجة ، تنتهى إلى نور الأنوار ، وهو الله وحده لا شريك له . وهو النور الحقيقى وحده، وكل الأنوار مستعارة منه[٢] .

وهكذا، فإن الغزالى قلد فلاسفة الإسلام فى بعض آرائهم، ما لم يثبت لنا قطعاً أن كتاب « مشكاة الأنوار » كتاب مدسوس عليه . وربما أمكن أن نلتمس العذر له ، لو صحت نسبة هذا الكتاب إليه ، بأن الجو الثقافى أو الفلسفى فى عصره ، وقبل عصره ، كان مشبعاً بنظرية الفيض تشبعاً لا يكاد

(١) مشكاة الأنوار .
(٢) مشكاة الأنوار .

ينجو أحد من استنشاقه. ثم تمثله إلى حد كبير أو قليل . وقد لايشك بعض الناس أن فيلسوفاً ، مثل الفارابى أو ابن سينا أو ابن طفيل ، كان يؤمن أنه يخدم الثقافة الإسلامية عن طريق تطعيمها بآراء أجنبية ، لكنا نشك فى أن اجتهاد هؤلاء المفكرين قد خدم هذه الثقافة على النحو الذى كان يأمله أصحابه . (١)

* * *

د - تقليد العامة :

يبقى من المؤكد إذن أن الغزالى قد اعترف بحدود العقل وعجزه ، وتعرضه للخطأ ، وأنه أوصى المسلمين بأن يجمعوا بين نور العقل ونور الشرع ، وأن يعلموا أن هناك أموراً غيبية لايدركها العارفون ولا الراسخون فى العلم . ولذا فإن واجب هؤلاء الذين لا يستطيعون إدراك هذه المرتبة هو أن يقفوا موقف التقليد من كتاب الله وسنة رسوله . وهذا هو المسلك الذى تؤمن عواقبه ، ويحول دون المؤمن ودون الشك أو الوقوع فى مزالق الخطر . وهذا المسلك هو الذى ارتضاه السلف فى حياة الرسول . وهو المسلك الحق ، إذ انصرفوا عن الجدل فى العقائد ، وآثروا اتباع الرسول الذى هداهم الله إلى الإيمان برسالته .

ومن واجب عامة المسلمين ، فى نظر الغزالى ، أن يقلدوا مذهب السلف ، وأن يقدسوا الله سبحانه وينزهوه عن الجسمية وتوابعها ، فلا ينسبوا إليه يداً أو وجهاً حسيين أو أصبعاً أو نزولاً جسمياً . ذلك أن من ينسب الجسمية إليه تعالى لن يكون إلا عابد صنم . وهذا هو ما يقرره أئمة السلف والخلف بإجماع . والتقديس أمر تتقبله الفطر السليمة وترتضيه العقول . فالآيات أو الأحاديث التى قد توهم التشبيه أو التجسيم يجب ألا تحمل على حرفيتها . ومع ذلك ، فليس

(١) ولدينا من النصوص والشواهد ما يميل بنا إلى اعتقاد أنهم من تلاميذ إخوان الصفا .

للعامى أن يسأل عن تأويلها ، ولو سأل لوجب أن يزجر وينهر ، كما يزجر الصبيان إذا سألوا عن شىء ليس من شأنهم معرفته . فيكفى أن يفهم العامى التقديس فهماً إجمالياً . « والإيمان بالجمليات، التى ليست معضلة ، ممكن . »

كذلك يجب عليه أن يعترف بالعجز ، فإن معرفة مراد الشرع من الألفاظ الموهمة للتجسيم أو التشبيه ليست على قدر طاقته . وليس فى اعتراف عامة المسلمين بالعجز ما يضيرها . فإن العارفين أنفسهم والعلماء أيضا لهم حدودهم . وهم يعلمون أن ما يكشف لهم قليل بالنسبة إلى ما ينطوى عنهم .

وليس للجمهور أن يسأل لأنه يتعرض لما لا يطيقه، ويخوض فيما ليس هو أهلا له . ولو أنه سأل جاهلا مثله لزاده جهلا ، وربما ورطه فى الكفر من حيث لا يشعر . أما إذا سأل عارفاً فإن هذا العارف قد يعجز عن تفهيمه . وذلك أمر تشهد به تجاربنا اليومية . فإن من يجهل حرفة دقيقة يعجزعن فهم التفاصيل التى يذكرها له الرجل الخبير بها . والأولى بالعامى أن يشتغل بالتقوى والعبادة وقراءة القرآن ، فإن هذه الطريق أكثر جدوى وأسلم عاقبة .

ويحظر الغزالى على العامى ، أو من فى حكمه، كل تصرف فى الألفاظ إما بالترجمة وإما بالجمع والتفريق ، فإن هذا التصرف يؤدى إلى فهم خاطىء لمراد الشرع ، ولقد ينزلق بصاحبه إلى التجسيم أو التشبيه . كذلك ينبغى عدم التأويل لمن ليس أهلا له . وينطبق ذلك الحظر أيضا على العامى ومن هم على شاكلته، من أديب ونحوى ومفسر وفقيه ومتكلم ؛ بل ينطبق على كل عالم سوى هؤلاء الموهوبين للخوض فى بحار المعرفة ، ويريد بهم الغزالى رجال التصوف الذين يطلق عليهم اسم أهل الغوص . وهم ، مع ذلك كله « على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد بالدر المكنون والسر المخزون . » فالكف عن التأويل أسلم « خيفة من تحريك الدواعى وتشويش القلوب . »

وأجدر بالعامى أن يكف عن التفكير فيما لا يستطيع فهمه، وعليه أن يشغل نفسه بالصلاة والذكر . فإن لم يقدر فبعلم آخر من لغة ونحو ، فإن لم يستطع فبحرفة، وإلا فبلعب ولهو يصرفه عن مخاطر الشرك . والحق أن العقائد واضحة لا تحتاج إلى هذا الجدل والريب ، وأدلة القرآن التى تشهد بوجود الخالق ووحدانيته وصدق رسوله ليست فى حاجة إلى جدل المتكلمين ؛ بل إنها تنفذ فى القلب وتسرى فى الروح، وهى صالحة لجميع الناس على اختلاف مراتبهم، فهى كالغذاء ينتفع به كل إنسان .

وأخيراً ، فليعلم المقلد من العامة أنه، إن خفى عليه شىء ، فإنه لا يخفى على الرسول أو على الصديقين والأولياء . فيجب عليه « أن يعتقد أن ما انطوى عليه من معانى هذه الظواهر وأسرارها ليس منطويا عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وعن الصديقين ، وعن أكابر الصحابة ، وعن الأولياء والعلماء الراسخين، وأنه إنما انطوى عنه لعجزه وقصور معرفته . فلا ينبغى له أن يقيس بنفسه غيره . . » ذلك أن الناس قد خلقوا متفاوتين تفاوت المعادن من ذهب وفضة ورصاص وحديد . وهذا التفاوت ظاهرة واقعية تشهد بها الملاحظة والتجربة .

ويمكن تشبيه مراتب الناس فى الفهم بمراتب القوم تجاه البحر الهائج . فهناك الجبان العاجز «الذى لا يطيق النظر إلى التطام الأمواج، وإن كان على ساحله » ، ومن الناس من يطيق ذلك « ولكن لا يمكنه الخوض فى أطرافه وإن كان قائماً فى الماء على رجله » ، ومنهم « من لا يطيق رفع الرجل عن الأرض اعتماداً على السباحة » . وأعلى من ذلك مرتبة « رجل يطيق السباحة إلى حدّ قريب من الشط ، لكنه لا يطيق خوض البحر إلى لجته . » وأخيراً توجد جماعة قليلة من السباحين المهرة الذين يطيقون ذلك، ولكنهم لا يطيقون الغوص فى عمق البحر ، أى إلى مستقره الذى يحتوى على نفائسه وجواهره .

ورغم هذا التفاوت العظيم ، ابتداء من العامة حتى العارفين ، فهناك حدود لا يتجاوزها عارف ، ولا عالم راسخ فى العلم . فإن حظيرة القدس «أعلى من أن تطأها أقدام العارفين ، وأرفع من أن تمتد إليها أبصار الناظرين » .

فهذا هو ما يجب على العامى ، ومن فى حكمه ، أن يؤمن به جملة ، وإن لم يحط به تفصيلا .

وهذا هو أيضاً مايوجبه العقل الذى يسترشد بنور الشرع ، فى الرأى الحقيقى للإمام الغزالى .

الفصل الثالث

تربية الطفل بين الإمام الغزالى وچان جاك روسو[1]

١ – تمهيد

لقد أشار كثير من المربين إلى أهمية الطفولة وضرورة رعايتها . لكن لم تصبح ملاحظة الطفولة ودراستها أساساً لفن التربية إلا فى عهد متأخر نسبياً ، أى عندما نشأ علم نفس الطفل إلى جانب علم النفس العام الذى كان يعنى فى الأغلب بدراسة الإنسان العاقل البالغ المتحضر. غير أننا نجد محاولة علمية فى هذا الصدد عند « چان جاك روسو » فى القرن الثامن عشر ، وإن غلبت عليها مسحة العاطفة . ومع ذلك فقد كان « روسو » عبقرياً ؛ إذ حلق فوق عصره ، ورسم الخطوط العريضة أمام فن التربية الحديث الذى يعتمد على الدراسة العلمية الموضوعية لنفسية الطفل .

وإذا نحن رجعنا إلى تراثنا الإسلامى وجدنا ، فى الوهلة الأولى ، شبهاً كثيراً بين كثير من الحقائق التى وضحها « روسو » فى كتابه المشهور « إميل » وبين الروح الإسلامية فى تربية الطفل ، تلك الروح التى تنعكس بصورة واضحة فيما كتبه الإمام الغزالى عن الطفولة والتعليم العقلى والتربية الأخلاقية ، بحيث يمكن القول ، دون غلو ، إنه سبق « چان جاك روسو » فى آرائه بنحو من سبعة قرون ، وإن لم نذهب إلى حد الزعم بأن الثانى قد اقتبس آراءه فى

(١) ألقى هذا البحث على هيئة محاضرة عامة بمعهد المعلمين بالكويت فى مساء السبت ١٤ من أبريل سنة ١٩٦٧ .

التربية من الأول . فإن ذلك أمر تعسر البرهنة عليه ، وليس ثمة حاجة أو نفع فى محاولة البرهنة عليه .

وربما كان أكثر مطابقة للعقل ، وأكثر التزاماً بالمنهج العلمى ، أن نفسر اللقاء بين وجهتى نظر هذين المفكرين عن الطفولة بأن « روسو » قد اهتم كل الاهتمام بتأكيد حقيقة قررها الإسلام من قبل ، وهى أن الإنسان خلق فى أحسن تقويم ، وأنه يولد على الفطرة صنع الله الذى أتقن كل شىء ، رحمة وعناية .

فروسو يؤكد لنا أن مرحلة الطفولة إذا كانت عند الإنسان أطول منها لدى بقية أنواع الحيوان فذلك يرجع إلى فائدتها للجنس البشرى ، « إذ لن نجد من بين جميع الكائنات الحية من هو أكثر ضعفاً وأشد خضوعاً لما يحيط به ، وأكثر حاجة إلى الشفقة والرفق والمحبة والحماية من طفل الإنسان » . ومن قبل قال الإمام الغزالى : « إن الطريق فى رياضة الصبية من أهم الأمور وآكدها . والصبى أمانة عند والديه وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية من كل نقش وصورة ، وهو قابل لكل ما نقش ، ومائل إلى كل ما يمال به إليه »[1] .

وهو حريص على أن يبين لنا أن الطفل فى حاجة ماسة إلى الرعاية . ويكون ذلك بأن تهيأ له البيئة التى تنمى مواهبه ، وتدعوه إلى سلوك طريق الخير ، بدلا من أن يهمل وشأنه ، أو تساء تربيته وتعليمه ، فينتهى به الأمر إلى الشر والجهل معاً .

كذلك نجده يفطن إلى أهمية مرحلة الطفولة التى تتحدد فيها شخصية

---

(١) تهذيب إحياء علوم الدين ، تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون جـ ٢ ص ٣٥

الطفل ، فتكون لها آثارها البعيدة فى حياته كلها ، أى فى مرحلة ما بعد البلوغ حتى الشيخوخة : « فأوائل الأمور هى التى ينبغى أن تراعى ، فإن الصبى بجوهره خلق قابلا للخير والشر جميعاً ، وإنما أبواه يميلان به إلى أحد الجانبين » .

غير أنه ينبغى لنا من جانب آخر ، أن نعترف بأن « چان جاك روسو» اهتدى رغم حماسته العاطفية ، إلى حقائق تربوية أصيلة . فهو يعجب لأمر هؤلاء المربين والآباء الذين يشكون من حالة الطفولة ، ويقطعون بأنها مرحلة يجب أن تقطع بسرعة ، حتى يعامل الطفل معاملة الكبير . لقد نسى هؤلاء أنه لو لم يبدأ الإنسان حياته طفلا لهلك الجنس البشرى . فليست الطفولة حال نقص يجب بذل كل الجهود لإكمالها ، وفى أقرب وقت . وليست الطفولة شرًّا ، بل هى خير « إذ لو ولد الإنسان كبيراً وقوياً لما أفاد من طول قامته وقوته شيئاً ؛ حتى يعلم كيف يستخدمهما ؛ إذ سوف يحول ذلك دون أن يفكر الآخرون فى مساعدته ، وهو أشد ما يكون حاجة إلى هذه المساعدة . هذا إلى أننا لو فرضنا أن طفلا ، ولد ، وله قامة رجل تام التكوين وقوته ، فسوف يكون هذا الرجل طفلا مغفلا كاملا ، ومخلوقاً آليًّا ، وتمثالا جامداً لا حساسية له على وجه التقريب ، وسوف لا يرى ولا يسمع شيئاً . ولن يدرى هذا الرجل ، الذى نشأ دفعة واحدة ، كيف يقف على قدميه ، ولا بد له من وقت طويل حتى يعلم كيف يحتفظ بتوازنه عليهما » .

ومن المعلوم أنه لا يكفى أن توجد الأعضاء كاملة التكوين من الوجهة الفسيولوجية ؛ بل من الضرورى أن يعرف المرء كيف يستخدمها . ولسنا فى حاجة إلى الإطناب فى بيان أن الأفراد يختلفون فى قدرتهم على كسب

المهارات الجديدة . فذلك أمر تشهد به الملاحظة العادية فى مختلف المجالات ، مهنية كانت أم عقلية .

٢ ـ فائدة الطفولة

فالطفولة إذن مرحلة ضرورية ، وهى ضرورية لأنها مفيدة . وذلك لأن نمو الطفل على نحو تدريجى يتيح له أن يتدرب جسمياً وعقلياً . ومن ثم وجب أن تحترم الطفولة ، وأن يترك السبيل حراً أمام حركاتها العنيفة . ومن الخطأ أن نرى فى هذه الحركات شيئاً يجب قمعه . « أليس ثمة قيمة لأن يكون الطفل سعيداً ؟ أليس ثمة قيمة للقفز واللعب والعدو طيلة النهار ؟ » ومن قبل أوصى الإمام الغزالى بشىء قريب من هذا ؛ مع الاعتدال والربط بين اللعب والعمل فقال : « وينبغى أن يؤذن له بعد الانصراف من الكتاب أن يلعب لعباً جميلا يستريح إليه من تعب المكتب بحيث لا يتعب فى اللعب . فإن منع الصبى من اللعب ، وإرهاقه إلى التعليم دائماً يميت قلبه ، ويبطل ذكاءه ، وينغص عليه العيش ، حتى يطلب الحيلة فى الخلاص منه رأساً . »[1]

إن الطفولة مفيدة ، وليست وقتاً ضائعاً . وإذا كان للبالغ حياته الخاصة ، فإن للطفل حياته الخاصة أيضاً ، وله الحق فى أن يحيا هذه وأن يحياها سعيداً . فجان جاك روسو يريد للطفل أن يكون حراً ؛ بل يريد له أن يكون همجياً ، أو قريباً من حالة الهمجية ، حتى يتحرر من تلك الحياة التى تفرضها عليه التربية التقليدية ، فتجعله ذليلا خاضعاً لغيره فى كل صغيرة وكبيرة ، فلا يفعل شيئاً إلا إذا قيل له : افعل ؛ فى

(١) نفس المصدر جـ ٢ ص ٣٧ .

حين أن الهمجى يجرب فى كل مناسبة ، ويدرك وحده كيف يتخلص من المآزق ، وهو يريد بالهمجية، فى المقام الأول، أن يتاح للطفل فى المراحل الأولى أن يلعب ؛ إذ اللعب ليس إلا تدريباً سابقاً لنمو كل من صغار الحيوان والإنسان . وهكذا تتطلب مرحلة الطفولة ، عند بنى الإنسان ، أن يكون الطفل قادراً على القيام بوظائفه فى اللحظة التى تدق فيها ساعة الطبيعة مؤذنة بظهور هذه الوظائف . وليس للمربى أن يضع العراقيل أمام ممارسة الطفل لوظيفة اللعب ، أو أن يقهره على الاستعاضة عنها بوظائف أخرى بأن يقضى عليه بعدم الحركة . وهذا هو ما درج عليه بعض المربين فى الماضى إذ كانوا أكثر ميلا إلى إخضاع الطفل منذ ولادته لحالة من القهر ، تلك الحالة التى يفضحها « روسو » فيقول :

« إن الطفل حديث العهد بالولادة فى حاجة إلى بسط أعضائه وتحريكها . حقًّا إن أهله يبسطونها ، ولكنهم يحولون دونها ودون الحركة ، وحتى رأسه نفسها فإنهم يثبتونها بالعصائب . وهكذا تجد القوة الدافعة للأعضاء الداخلية، فى جسم يميل إلى النمو، عقبة فى سبيل الحركات التى يتطلبها الجسم . وليس من الممكن أن يؤدى السكون والقهر اللذان نفرضهما على أعضاء الطفل إلا إلى عرقلة الدورة الدموية ومنع الطفل من التقوية والنمو . »

كذلك يحتج « روسو » ضد أساليب القهر فى تربية الأطفال ، سواء أكانت تربية جسمية أم عقلية فيقول : « يقال إن عدداً من القابلات يزعمن أنهن يشكلن رؤوس الأطفال حديثى العهد بالولادة عندما يعركنها عركاً شديداً . ولا يجد الآباء والأمهات حرجاً فى قبول ذلك . فكأن خالقنا لم يحسن تصوير رؤوسنا ، فيجب أن تشكلها القابلات من الخارج ،

وأن يشكلها الفلاسفة من الداخل ! » ويريد بالتشكيل من الداخل هنا أسلوب شحن أذهان الأطفال بمعلومات لا تهمهم ، ولا ترتبط بواقعهم وحواسهم ، أو تشبع حاجاتهم ، وذلك عندما يظن المربى أن من واجبه أن ما يصلح للبالغ هو ما يحتاج إليه الطفل . ومن قبل قال الغزالى إن طعام الكبير لا يصلح للصغير ، كما أن الكبير يشمئز هو الآخر من الارتضاع بلبن الآدمى .

إذن فمن الخطل فى الرأى أن نقارن بين العمليات العقلية لدى كل من الإنسان البالغ والطفل ، وأن نجعل الأول منهما مقياساً للثانى . ومتى اقتنع المربى بخطأ هذه المقارنة فطن إلى عقم الطرق المدرسية العتيقة التى تعامل الطفل معاملة البالغ العاقل ، وذلك بقهر التلاميذ الصغار على استيعاب مواد تشحن بها ذاكرتهم ، ولا يسهمون هم أنفسهم فى محاولة فهمها ، نظراً لارتفاع هذه المعلومات عن مستواهم العقلى مما يؤدى إلى تعطيل نموهم العقلى والخلقى . وهذا هو ما أشار إليه الغزالى عند حديثه عن اتباع طريق التدرج فى التعليم وعدم الإثقال على المبتدئين فى العلم بالتفاصيل غير المجدية . « فإن ذلك يدهش العقل ، ويحير الذهن ، ويصرف المتعلم عن الإدراك والاطلاع »[1] كذلك نجده يوصى بالانتقال من البسيط إلى المركب « فإن العلوم مرتبة ترتيباً طبيعياً ، وبعضها طريق إلى بعض . والموفق من راعى ذلك الترتيب والتدريج »[2] . ويفصح الغزالى عن عبث محاولة شحن الذاكرة بالعلوم ، ويفضل أن يكون المرء لنفسه فكرة عامة عن العلوم ، وله أن يشتغل بالأهم ، فليست المسألة إذن مسألة كم ؛ بل مسألة كيف .

---

(١) نفس المصدر ، ص٥٠ . (٢) نفس المصدر ، ص ٥٠ ، ٥١

وأفضل السبل إلى تحقيق هذه الغاية هى أن يعمل المربى على الإفادة من البواعث الداخلية لدى الطفل ، بدلا من حشو عقله بمواد دراسية يشعر أنها لا تتصل بحياته ولا ببواعثه . والتربية التى تقوم على أساس البواعث الداخلية هى تلك التى يسميها « روسو » تربية الطبيعة . « فلتلحظ الطبيعة ولتتبع السبيل التى تخطها تلك . . . . . إن الطبيعة تريد أن يكون الأطفال أطفالا ، قبل أن يكونوا رجالا . ولو أردنا الإخلال بهذا النظام لأنتجنا ثماراً فجة . وليس هناك ما هو أكثر ضرراً من التدخل فى الوقت غير المناسب . ومن الأفضل ألا نعمل عملا ما ، بدلا من أن نسىء العمل »[1] .

وقد يظن بعض المربين أن فى الإسراع بشحن عقول التلاميذ بالمعلومات كسباً للوقت . غير أن النتيجة كثيراً ما تكون مضادة لما يتوقعون . وهذا ما تشهد به التجارب . فإن الدراسة التقليدية للنحو ولمنطق أرسطو كثيراً ما تشوه الاستعدادات الجيدة لدى التلاميذ ، وتصيبهم إن صح هذا التعبير بالكساح اللغوى والعقلى .

وقد لاحظت عن تجربة ، وخلال سنوات طويلة ، أن هؤلاء الذين درسوا منطق أرسطو منذ عهد مبكر ، وشغلوا أنفسهم به طيلة سنوات عديدة فى طفولتهم وشبابهم أيضاً ، لم ينتهوا إلى تكوين فكرة صادقة عنه ، بحيث يحسنون استخدام البراهين العقلية ؛ بل وجدت عديداً منهم أقرب إلى السفسطة منهم إلى الحكم السديد . وكثيراً ما يحاول بعضهم التظاهر بمعرفة أشياء يجهلها

---

(١) قال عبد الله بن شداد : بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يصلى بالناس إذ جاءه الحسين فركب عنقه وهو ساجد ، فأطال السجود بالناس ؛ حتى ظنوا أنه حدث أمر ؛ فلما قضى صلاته قالوا : قد أطلت السجود يا رسول الله حتى ظننا أنه قد حدث أمر . فقال : « إن ابنى قد ارتحلنى فكرهت أن أعجله حتى يقضى حاجته » . من تهذيب إحياء علوم الدين جـ ١ ص ٢٦٤ .

فى حقيقة الأمر ؛ فى حين أنه متى استطاع التحرر من هذه القوالب التقليدية وتتبع حركة العلوم الحديثة ، وترك نفسه على سجيتها ، استقام تفكيره ، وتفجرت طاقاته الذهنية . ولا نعدم أن نجد كثيراً ممن لم تشحن عقولهم منذ الصغر بهذه القواعد المنطقية أصبح تفكيراً ممن أفنوا عصارة عقولهم فى تحصيلها .

وما نقوله عن المنطق الأسطوطاليسى يمكن تكراره بصدد الحديث عن كثير من العلوم التى لا تعتمد على الملاحظة والتجربة ، والتى لا ترتبط بواقع الحياة عند التلاميذ . ولئن جاز أن يلقن المعلم تلاميذه الكبار ، وفى المرحلة الأخيرة من دراساتهم ، المعلومات النظرية المجردة ، فهذا مالا ينبغى أن يسلكه معهم فى المراحل الأولى ، إذ كيف نطالب الطفل الصغير بأن يستخدم عقله وحده ، وهو لم يصبح بعد قادراً على فهم أحكام العقل والمنطق ؟

وقد عبر « چان جاك روسو » عن ذلك تعبيراً جيداً . فقال : « إن للطفل ضروباً من النظر والتفكير والشعور الخاصة به . وليس ثمة ما هو أشد مخالفة للعقل من الرغبة فى الاستعاضة عن هذه الضروب بضروبنا نحن . وإنى أفضل جداً أن أطلب إلى الطفل أن يبلغ طوله خمس أقدام فى سن العاشرة على أن يكون صحيح الحكم ...... إن العقل ليس إلا مزيجاً من جميع قوى الإنسان ، إن صح هذا التعبير ، وهو تلك القوة الوحيدة التى تنمو فى آخر المراحل ، وعلى نحو أشد ما يكون عسراً .... إن بعضهم يزعم أنه يتخذ العقل سبيلا إلى تربية الطفل . وإن هذا لهو البدء بالنهاية ..... ولو كان الأطفال يعرفون معنى العقل لما كانوا فى حاجة إلى التربية . »

٣ ــ تهيئة البيئة الملائمة لنمو قوى الطفل

١ ــ الناحية العقلية

حرص « جان جاك روسو » على تحديد القاعدة الأساسية فى التربية ، وهى تلك التى تتلخص فى أننا متى أردنا أن ندفع شخصاً إلى عمل ما فمن الواجب أن نضعه فى الظروف الكفيلة بخلق الحاجة التى يكون العمل المرغوب فيه وسيلة إلى إشباعها ، أى لا بد من إثارة اهتمام الطفل ؛ إذ أن هذا الاهتمام هو الدافع الأكبر الذى يسدد خطاه ويقوده بعيداً.

ولى ملاحظة سجلتها على الطلبة عندنا . فإنه لا يكفى أن يقول الأستاذ لتلاميذه من الواجب أن تذهبوا إلى المكتبة ، وأن تطلعوا على الكتب ، كما يفعل أقرانكم فى الجامعات الغربية ؛ بل من واجبه أن يخلق لديهم الحاجة أولا إلى الاطلاع على المراجع ، بأن يحدد لهم الموضوعات التى تثير اهتمامهم ، مستعيناً فى ذلك بما يوجد لديهم من تنافس وحب للثناء . ولا ريب فى أن هذه الطريقة أكثر جدوى من تلك الدروس التى كان يطلب إلينا فيها أن نتكلم عن موضوعات لا تهمنا ، بأن نعبر عن عواطف لا نشعر بها حقيقة . ذلك أن الكلام لا يقال لمجرد الكلام أو الخطابة ، بل تنحصر وظيفته فى أن يقول المرء شيئاً عن أمر يهمه ، وأن يوقف غيره على عاطفة يشعر بها هو نفسه ، أو على معلومات حصلها بصفة تلقائية ، وبذل فيها وقته وجهده ، وشعر بالمتعة فى تحصيلها لحسابه الخاص . أما الكلام الخطابى والانفعالى الذى يتطلبه بعض المعلمين

فى دروس الإنشاء الشفوية من تلاميذهم فهو قليل الجدوى ، إن لم يكن ضاراً .

ومن قبل ، استهجن الغزالى أساوب هؤلاء الذين يتشدقون بالكلام ، ويتكلفون السجع والفصاحة متبعين فى ذلك ما جرت به عادة المتفاصحين المدعين للخطابة ، ورأى أن ذلك كله من التصنع المذموم والتكلف الممقوت مستشهداً بقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « أنا وأتقياء أمتى برآء من التكلف » كما قال أيضاً : « أبغضكم إلى وأبعدكم عنى الثرثارون المتفيقهون المتشدقون فى الكلام »[1] . وقد عبر « روسو » عن مثل هذا المعنى بقوله : « ما أشد غرابة هذا القصد حين ندرب الأطفال على لغو الحديث ، وأن نعتقد أننا نشعرهم ، وهم جلوس على مقاعدهم ، بعنفوان اللغة والعواطف ، وكل ما يتضمنه فن الإقناع من قوة دون الاهتمام بإقناع أحد ما . ويزعم بعضهم أنه يعدنا للمجتمع ، وأنه يعلمنا كما لو كان يجب على كل امرئ منا أن ينفق حياته فى التفكير وحيداً فى زنزانته ، أو فى معالجة موضوعات تموج فى الفضاء ، ومع أشخاص لا يكترثون بها . إنكم تعتقدون أنكم تعلمون أطفالكم الحياة عندما تعلمونهم بعض التقلصات الجسمية ، وبعض صيغ الكلام التى لا تدل على شىء ألبتة » .

إذن ، لا بد من تدريب قوى الطفل على موضوعات تهمه وتفيده ، لا لمجرد التدريب الآلى الذى لا يرمى إلى غاية واضحة محددة . ولنلاحظ أننا نسمع من كثيرين أن القدرة على الجدل والبراعة فيه دليل على عمق ثقافة المرء ، وأن ذلك يساعده ، فيما يقال ، على النجاح عندما يتصدى لدراسة موضوعات جديدة . وتلك خدعة . فقد تكون هذه القدرة أحد عوامل نجاح

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٥١ – ٥٢ .

بعض الأفراد ، ولكنها فى أكثر الأحيان عقبة فى سبيل تحصيل المعلومات الجديدة . وكثيراً ما نجد عسراً بالغاً فى تطهير عقول الشباب من الميل إلى التشعيب والتفريع ، ومحاولة التظاهر بالمعرفة عن طريق الجدل على نحو قد ينتهى بهم إلى مرتبة المهاترة — نقول كثيراً ما نجد عسراً بالغاً فى ذلك قبل أن نفلح فى إقناعهم بأن التعقيد قرين الغموض وضيق الأفق ، وأن التلقائية ومرونة التفكير المتحرر من عبودية الصيغ المتوارثة هما السبيل إلى الابتكار والتفوق . وإنه لمن حسن السياسة فى التربية أن يعزف الطلاب عن الرغبة فى التشدق بالعبارات الطنانة التى لا حصيلة لها ، وأن نبعث لديهم الرغبة فى توضيح الأفكار وصياغتها فى عبارات مركزة تساعدهم على النجاح فى الحياة الحاضرة ، ثم فى المستقبل . وليس من النادر أن نرى جمهرة من الناس يخفقون فى حياتهم العملية ، أو لاينجحون فيها النجاح الذى كان ينبغى لهم أن يصلوا إليه لو أنهم تركوا أنفسهم على سجيتها ، وذلك لأنهم لم يشعروا ، أو لم يشعرهم أحد ، بجدوى تحديد أهدافهم ، وبسوء عاقبة الانزلاق إلى تفاصيل كثيرة تكشف للآخرين عن خطر التعامل معهم .

وفى جملة القول ينبغى أن نعلم أن العمليات العقلية أدوات يجب ألا تستخدم فى فراغ ؛ بل يجب توجيهها على نحو يعود بالنفع على الفرد والمجتمع . ويكفى أن يشعر الفرد بهذا النفع حتى تبدأ تلك الأدوات تتحرك من تلقاء ذاتها ، ثم تشتد حركتها بسبب ما تحققه من فائدة . وقد قال « روسو » : « يجب أن يشغل الطفل على نحو لا يشعر معه فحسب بأنه نافع فيما يفعل ؛ بل على نحو يجد فيه المتعة فى أنه يدرك فائدة ما يعمل . ما فائدة ذلك ؟ تلك هى الكلمة المقدسة من الآن فصاعداً .

إنها هى الكلمة الحاسمة بينى وبين الطفل » . ويبدو أنها ليست هى الكلمة الفاصلة بين المربى والطفل فحسب ؛ بل هى الكلمة القاطعة بين المرء ونفسه ؛ إذ لم تعد الحياة الحديثة تتسع لفكرة الفن من أجل الفن ، أو العلم من أجل العلم ؛ بل من الضرورى الربط بين كل من هذين النشاطين وبين ضروب العمل .

وهذا ما سبق أن قرره الإمام الغزالى مستشهداً بحديث للرسول ، صلى الله عليه وسلم : « أفضل الناس المؤمن العالم الذى إن احتيج إليه نفع ، وإن استغنى عنه أغنى نفسه » . فالنفع للجماعة أو الفرد هو المعيار الذى يجب أن يستخدم للحكم على قيمة العلم ، ذلك أن العلم لا يذم لذاته ، ولكن يذم لأحد أسباب ؛ كأن يؤدى إلى ضرر صاحبه ، أو ضرر غيره ، أو لأنه لا يفيد الخائض فيه فائدة علم . ويشير الغزالى فى كتابه « إحياء الدين » إلى أمثلة من الثقافة السائدة فى عصره ، وينقدها بسبب ضررها ، كعلم الكلام الذى فرق بين المسلمين ، ودعا كل فرقة منها إلى تطويل اللسان فى سائر أهل القبلة ، وكالشطح لدى بعض المتصوفة : « وأما الشطح فنعنى به صنفين من الكلام أحدثه بعض الصوفية : أحدهما الدعاوى الطويلة العريضة فى العشق مع الله تعالى والوصال المغنى عن الأعمال الظاهرة ، حتى ينتهى قوم إلى دعوى الاتحاد (مع الله) وارتفاع الحجاب ، والمشاهدة بالرؤية والمشافهة بالخطاب . . . ويتشبهون فيه بالحسين بن منصور الحلاج ، الذى صلب لإطلاقه كلمات من هذا الجنس ، ويستشهدون بقوله أنا الحق . وهذا فن من الكلام عظيم ضرره فى العوام ؛ الصنف الثانى من الشطح كلمات غير مفهومة لهـا ظواهر رائقة ، وفيها عبارات هائلة ، وليس وراءها

طائل [١] » . ونميل إلى أن كلا الصنفين ليس إلا رموزاً لمذاهب فلسفية دخيلة ، ترمى فى المقام الأول إلى فصم العقلية الإسلامية وهدم عقيدة التوحيد باستدراج العوام إلى الشرك الصريح أو الخفى .

وعلى عكس ذلك، نجد الغزالى يلح فى بيان فضل العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية ، وإن رأى أن يقتصد الباحثون فيها ، حتى لا تصرفهم عن علوم الدين ، وهى التى يسميها علوم الآخرة ؛ إذ أن نفع العلوم الدنيوية لا يمكن أن يقارن بنفع علوم الآخرة . فالمعيار إذن يظل هو النفع الذى يعود على صاحب العلم وعلى غيره من الناس . وليس لنا إلا أن ننوه بواقعية الغزالى الذى يربط بين المنفعة الخاصة والمنفعة العامة ، مما تشهد به تجارب الناس اليومية فهو يقول : « فكن أحد رجلين إما مشغولا بنفسك ، وإما متفرغاً لغيرك بعد الفراغ من نفسك . وإياك أن تشتغل بما يصلح غيرك قبل إصلاح نفسك . فما أشد حماقة من دخلت الأفاعى والعقارب تحت ثيابه ، وهمت بقتله ، وهو يطلب مذبة يدفع بها الذباب عن غيره ، ممن لا يغنيه ، ولا ينجيه مما يلاقيه من تلك الحيات والعقارب إذا همت به [٢] » .

ب ــ الناحية الأخلاقية

قد ظن بعض الناس أن « چان جاك روسو » كان ينادى بنوع من التربية السلبية ؛ لأنه ألح فى ضرورة معاملة الطفل ككائن مستقل له حياته الخاصة ، وعندئذ ينبغى أن نكتفى بأن نهيئ له الظروف حتى يحسن التكيف بهذه الحياة من تلقاء نفسه . فليس من حسن الرأى أن

(١) نفس المصدر جـ ١ ص ٤١ ، ٤٢ . (٢) نفس المصدر جـ ١ ص ٤٣ .

نقارن دائماً بين الطفل والبالغ ؛ بل من الأفضل أن نحكم على الطفل، حسب وجهة نظره الخاصة التى يستمدها من تجاربه هو. فالطفل لا يشعر بأنه كائن ناقص ، وليس من المصلحة فى شىء أن نقهره على الشعور بالنقص . ولقد تجاهل الناس هذه الحقيقة أجيالا عديدة ، ونسوا أن الطفل يعد كائناً كاملا فى كل مرحلة من مراحل نموه النفسى والعقلى والأخلاقى ، مما دعا « جان جاك روسو » إلى أن يخاطب قلوبهم ، حتى يحبوا الطفولة ، وأن يشملوها بعطفهم ، فقال : « إن عهد المرح ينقضى وسط الدموع والعقاب والتهديد والرق . . . أيها الناس كونوا إنسانيين . إن هذا لهو واجبكم الأول . كونوا كذلك بالنسبة إلى جميع مراحل العمر . . . أحبوا الطفولة وانظروا بعين الرعاية إلى ألعابها وغريزتها المحببة إلى النفس . . . لماذا تريدون حرمان هؤلاء الصغار الأبرياء من التمتع بوقت قصير المدى يفر من بين أيديهم ؟ . . . هل تعلمون أيها الآباء اللحظة التى يترقب الموت فيها أولادكم ؟ لا تعدوا لأنفسكم ضروباً من الأسى بحرمانهم من اللحظات القليلة التى تجود بها الطبيعة عليهم . فمتى استطاعوا الإحساس بمتعة الوجود ، فاعملوا على أن ينعموا بها ، واعملوا على ألا يموتوا ، دون أن يتذوقوا هذه الحياة إذا دعاهم الله فى ساعة ما إلى جواره . »

ونقول إن مثل هذه العاطفة الجياشة التى اتسم بها دفاع « روسو » عن الطفولة دعت بعض النقاد إلى القول بأنه يدعو إلى أن يترك الطفل وشأنه ما دام كائناً كاملا فى كل مرحلة من مراحل نموه . غير أن الحق هو أنه لم يذهب إلى هذا الحد ، رغم ما قد توحى به عبارته . فهو لم يزعم قط أنه يجب ألا نوجه الطفل ؛ بل نراه يعطى « لإميل » معلماً يصحبه فى كل مكان .

لكنه يريده معلماً يهيئ للطفل بيئة سليمة تتفتح فيها مواهبه العقلية والخلقية ، لا معلماً يشوه نفسية الطفل ، ويخلق لديه العقد . وقد رأينا أنه كان يقرر أنه من الأفضل ألا يعمل الإنسان شيئاً ، بدلا من أن يسيء العمل . فقصارى ما كان يرمى إليه هو أن نهيئ الظروف للطفل حتى نجعله قادراً على الخروج بنفسه من المآزق فى كل مرة يمكن أن يكون الأمر فيها كذلك . وقد علق « كلاپاريد على ذلك النقد قائلا : « إن هذه التربية التى تبدو سلبية بحسب الظاهر هى إيجابية فى الواقع على أتم وجه يمكن أن يتصوره المرء ، وذلك لأنها تثير دائماً حرية التصرف لدى الطفل ، كما تثير بواعثه ودوافعه التلقائية وإرادته . » ومع تقديرنا لوجهة نظر « كلاپاريد » الذى يصف « روسو » بالعبقرية ، ويقول عنه إنه كان يكتب كتابه « إميل » لعصر لم يأت بعد ، فإنا نعتقد أن الغزالى كان أقرب إلى الواقع من « روسو » فى هذه الناحية .

فلئن كان « روسو » يريد للطفل أن يكون همجياً فى طفولته الثانية فإن الغزالى كان يعلم أن العودة إلى حالة الطبيعة أو الهمجية التى نادى بها « روسو » فيما بعد ليست ممكنة . فإن الحياة الاجتماعية تسير فى الأغلب نحو حالة معقدة من المدنية والحضارة . ومع ذلك ، فالغزالى يرى أنه من الواجب أن تراعى طبيعة الطفل وسط هذه الحياة التى تتطور وتزداد تعقيداً على الدوام . إن الطفل لا يستطيع أن يعيش منفرداً ، أو مع معلم واحد يرعاه ، ويهيئ له البيئة التى تناسب نموه الأخلاقى ؛ بل هو مضطر ومحتاج إلى أن يعيش فى عدة بيئات مختلفة وفى آن واحد ، من أسرة ورفاق اللعب والمدرسة . ومن ثم يسلم الغزالى بأن العزلة التى قد تفيد

الكبار فى ظروف خاصة ، والتى لا تخلو عندهم من آفات وعيوب فى كثير من الحالات ، لا تصلح قطعاً للأطفال الذين هم أشد حاجة من غيرهم إلى حياة اجتماعية متعددة الجوانب . حقاً إن لهذه الحياة شرورها « فإن عادة الناس كافة التمضمض بأعراض الناس والتفكه بها . . . وهى طعمتهم ولذتهم »[١] كذلك يضطر الطفل إلى ملاحظة صور عجيبة من النفاق ، إذ أن « أقل ما يجب فى مخالطة الناس إظهار الشوق والمبالغة فيه ، ولا يخلو ذلك عن كذب ، إما فى الأصل وإما فى الزيادة[٢] » .

فمن واجب المربى إذن أن يهيئ الجو الأخلاقى الذى يجنب الطفل اكتساب هذه الشرور . ويبدو أن ذلك أمر يفوق طاقة كل إنسان ، ولكن لا أقل من أن يحميه الأب أو المربى من قرناء السوء ، فإن الطفل إذا خالطهم لم يلبث أن يتشرب برذائلهم ، دون أن يدرى . ويطلق الغزالى على هذه الظاهرة اسم « مسارقة الطبع » . فهو يقول : « وأما مسارقة الطبع مما يشاهده من أخلاق الناس وأعمالهم فهو داء دفين قل ما يتنبه له العقلاء فضلا عن الغافلين . . . إذ يصير الفساد بكثرة المشاهدة هيناً على الطبع[٣] » . وعندئذ تزول غرابته ، ولا يظهر المرء شدة استهجانه ، فيخفت صوت الضمير ، ويميل الطبع إلى الفساد ، أو إلى ما هو أقل خطراً منه ، وهكذا ما يزال المرء يتدرج فى الميل إلى الفساد كبيره وصغيره ، حتى يعود فلا ينفر منه بل يسارع إليه . « ومما يدل على سقوط الشىء عن القلب بسبب تكرره ومشاهدته أن أكثر الناس إذا رأوا مسلماً أفطر فى نهار رمضان استبعدوا ذلك منه استبعاداً يكاد يفضى إلى اعتقادهم كفره ، وقد يشاهدون

(١ ، ٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢٧٣ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٢٧٤ .

من يخرج الصلوات عن أوقاتها ، ولا تنفر طباعهم عنه كنفرتهم عن تأخير الصوم ، مع أن صلاة واحدة يقتضى تركها الكفر عند قوم ، وحز الرقبة عند قوم . وترك صوم رمضان كله لا يقتضيه ، ولا سبب له إلا أن الصلاة تتكرر ، والتساهل فيها مما يكثر ، فيسقط وقعها بالمشاهدة عن القلب [١] » .

فما دامت الحياة الاجتماعية ضرورة لا مفر منها ، وبخاصة بالنسبة إلى الطفل ، وما دام الخير فيها يختلط بالشر ، فمن الواجب أن يحاط الطفل فيها بجو من العناية يبعده عن قرناء السوء وعن القدوة السيئة ما أمكن : « ويُحفظ الصبى عن الصبيان الذين عودوا التنعم والرفاهية ولبس الثياب الفاخرة ، وعن مخالطة كل من يسمعه ما يرغبه فيه . فإن الطفل مهما أهمل ، فى ابتداء نشوه ، خرج فى الأغلب ردىء الأخلاق كذاباً حسوداً ، سروقاً ، نماماً ، لحوحاً ، ذا فضول وضحك وكياد ومجانة . وإنما يُحفظ عن جميع ذلك بحسب التأديب [٢] » .

ومهما يكن من أمر ، فالاختلاط والاندماج فى الحياة الاجتماعية ليس شراً كله ؛ بل فيه خير كثير . وربمـــا كانت العزلة وبالا على صاحبها ، ومنبعاً لكثير من الأضرار والعقد النفسية وضروب الفشل فى مختلف صورها . أما الاختلاط فتغلب مزاياه ، ويمكن تلافى مساوئه القليلة . وأهم ما فيه من صنوف الخير هو التعليم والتعلم . وقد عنى الغزالى بهما ، فخصص لهما الكتاب الأول من « إحياء علوم الدين » .

ومن مزايا الاختلاط الانتفاع من الناس ونفعهم . ويطيل الإمام الغزالى

---

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٣٧٤ و٣٧٥ .   (٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٣٦ .

فى بيان ما يكسبه الإنسان من تجارب عن طريق الحياة الاجتماعية » فالتجارب إنما تستفاد من المخالطة للخلق . والعقل الغريزى ليس كافياً فى تفهم مصالح الدين والدنيا ، ولا خير فى عزلة من لم تحنكه التجارب . فالصبى إذا اعتزل بقى غمراً جاهلا ؛ بل ينبغى أن يشغل بالتعلم ، ويحصل له فى مدة التعلم ما يحتاج إليه من التجارب . » ويكاد تنقص الغزالى لغة العصر الحديث ، حتى يقول إن التربية حياة ، قبل أن تكون إعداداً للحياة .

وقد فطن الغزالى بنظرته الثاقبة وخبرته بالحياة إلى أن الاختلاط بالناس ، عن طريق الحياة الاجتماعية ، وسيلة ناجعة فى حل كثير من العقد النفسية التى تصيب الكبار والأطفال على حد سواء . ذلك أن الاحتكاك بالناس غالباً ما يكشف للمرء عن عيوبه التى تخفى عليه عادة فى حال العزلة أو شبه العزلة . ومتى عرف المرء عيوبه حاول التخلص منها ، وشعر بالسعادة عندما يستطيع الاستعانة بالميول الإرادية العليا ليتحرر من أخطائه . والمثال الذى يضرب به الغزالى هو مثال القلب المشحون بالغضب أو الحقد أو الحسد : « وكل غضوب أو حقود أو حسود إذا خلا بنفسه لم يترشح منه خبثه . وهذه الصفات مهلكات فى أنفسها يجب إماطتها[1] وقهرها . ولا يكفى تسكينها بالتباعد عما يحركها . فمثال القلب المشحون بهذه الخبائث مثال دمل ممتلىء بالصديد والمدة . وقد لا يحس صاحبه بألمه ما لم يتحرك أو يمسه غيره . فإن لم يكن له يد تمسه ، أو عين تبصر صورته ، ولم يكن معه من يحركه ، ربما ظن بنفسه السلامة ، ولم يشعر بالدمل فى نفسه ، واعتقد فقده . ولكن لو حركه محرك أو أصابه مشرط حجام لانفجر منه الصديد ، وفار فوران الشىء المختنق

(١) الكشف عنها .

إذا حبس عن الاسترسال ، فكذلك القلب المشحون بالحقد والبخل والحسد والغضب ، وسائر الأخلاق الذميمة إنما تنفجر منه خبائثه إذا حرك . فالمخالطة لها فائدة عظيمة فى استخراج هـذه الخبائث وإظهارها[1] . » ونضيف متابعة لروح الغزالى نفسه ، « وفى قهرها والقضاء عليها » .

وأعتقد أن علماء النفس التحليلى فى عصرنا يرون معى أن الغزالى كان سابقاً لعصره فى تشخيص العقد النفسية ، وفى بيان علاجها الحاسم . ويمكن تفسير صدق نظرة الغزالى هنا بأنه يشبه أكثر المفكرين العرب فى عصور النهضة فى أنه كان ينهج منهجاً علميًّا يقوم على الملاحظة ويستخدم الفروض ، ويحاول التحقق من صدقها بتطبيقها على الواقع . وهو المنهج الذى أدخله العرب إلى أوربا ، واستطاع الغلبة على المنهج الأرسطوطاليسى ، مما أدى إلى نشأة العلوم الحديثة . وليس بغريب أن نجده موفقاً فى حديثه عن فائدة الحياة الاجتماعية وتجاربها بالنسبة إلى الأطفال والبالغين على حد سواء ؛ فى حين نرى أن « روسو » يهاجم المدنية ، وينادى بالعودة إلى الطبيعة ، وهو الأمر الذى قلنا إنه عسير التحقيق ، إن لم يكن مستحيلا . ذلك أن التطور الاجتماعى ظاهرة طبيعية . وقد يستطيع المرء العمل على إبطاء معدل سرعته أو زيادته ، لكنه لا يستطيع القضاء عليه ، نظراً لزيادة تعقيد الحياة الاجتماعية . وقد تتابعت الأجيال من قبل « روسو » ومن بعده ، فزادت ضرورة العناية بالطفولة على نحو أكثر مما كان يريده هو رغم حماسته

(١) كتاب تهذيب إحياء علوم الدين جـ ٢ ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ .

فى الدفاع عن هذه الطفولة ومطالبته بتهيئة البيئة الأخلاقية التى تزدهر فيها الفضائل الإنسانية .

٤ ــ هل التربية حياة أم إعداد للحياة ؟

وما دمنا نسلم بضرورة الربط بين التربية وبين الحياة الاجتماعية فقد يجوز أن نتساءل : هل معنى ذلك أن التربية هى إعداد الطفل لمرحلة البلوغ أم هى عامل من عوامل التقدم الاجتماعى ؟ وقد سبق أن حدد بعض المربين هذا السؤال وأجاب عنه . ويخبرنا « كلاپاريد » أن هؤلاء الذين يرون أن التربية إعداد لمرحلة البلوغ لا يحددون لنا هذه الغاية تحديداً واضحاً . فأى نوع من الرجال نريد أن يكون الطفل ؟ أنريد رجلا سلبياً يؤمر فيطيع ويحنى رأسه ، أم نريد إنساناً مدرباً على روح النقد ميالا إلى الابتكار؟ ولا ريب فى أن الإجابة عن هذين السؤالين تتشكل بصور مختلفة ، تبعاً لطبيعة المجتمعات وظروفها العقلية والروحية والسياسية والاجتماعية . ولما كانت المجتمعات متفاوتة فى القديم والحديث فن الأفضل ألا نتطرق إلى مشكلة قد تعالجها المجتمعات المختلفة بحلول مختلفة ، ولنا أن نضع السؤال فى صورة أخرى وهى : هل التربية حياة فى ذاتها أم هى إعداد للحياة ؟ ومعنى ذلك أن « كلاپاريد » يعود بنا إلى ما سبق أن حدده « روسو » ، عندما أكد لنا أن الطفل ليس كائناً ناقصاً ؛ بل هو كائن مستقل ومتطور . وتلك هى المشكلة الحقيقية التى يجب علاجها .

ويعترف « كلاپاريد » بأن « روسو » أجاد تحديد هذه المشكلة ، وعثر على حل لها ، وهو أن الطفل كائن مستقل ، وهو لا يختلف عن البالغ من

حيث الكم ، بل من حيث الكيف أيضاً .

ومن الطريف أن نرى أن أمثلته تشبه أمثلة الغزالى . فطعام الكبير لا يصلح للصغير ، ومعدة الطفل الرضيع لا تحتمل إلا اللبن ، ولا تنهض بالحساء أو اللحم . ولو نحن أكرهنا الصغير على أكل ما لا يناسبه فقد ينتهى به ذلك إلى الكساح . وما يصدق على الغذاء المادى يصدق على الغذاء العقلى أيضاً . ولا نعدم أن نجد لدى الغزالى أمثلة من هذا القبيل ترد كثيراً فى رسائله المختلفة . غير أننا نلاحظ أن تفكيره أكثر عمقاً ، عندما يشير إلى أن بعض الغذاء مشترك بين الطفل والكبير ، كالماء الذى يسد العطش لديهما على حد سواء . ولا نغرب فى الاستنباط إذا قلنا إنه يطالب الكبير بأن يروح عن نفسه ، بمخالطة الناس للاستئناس والإيناس فإن ذلك أمر مستحب « إذا كان الغرض منه ترويح القلب . . . فإن القلوب إذا أكرهت عميت » .

وفيما عدا ذلك ، فإن « كلاپاريد » حريص على أن ينقل إلينا رأى بعض المربين ممن يرون أنه من الواجب أن نحذر من تفسير عقلية الطفل على ضوء عقليتنا ، وأن ندخل إلى شعوره ما نراه فى شعورنا « . . . فالطفل يعيش فى نفس المجتمع الذى يعيش فيه أبواه ، ويتنفس فى نفس الفصل الذى يتنفس فيه أستاذه ، ولكنه يفكر فى عالم مختلف كل الاختلاف عن عالم هؤلاء ؛ فلا يرى المعانى أو الأشياء من نفس الزاوية ، ولا تبدو له بينها نفس العلاقات . »[1]

فالطفل إذن ليس رجلا مصغراً ، ولا يعاب عليه أنه لا يفكر تفكير

(١) التربية الوظيفية ترجمة محمود قاسم ، ص ٢٣٤ .

الرجل البالغ ، كما أنه لا يعاب على إنسان ما أنه لا يجيد سوى لغة واحدة إذا لم يكن فى حاجة إلى لغة ثانية . فليس الراعى رجلا ناقصاً كراع ، ولكنه يكون ناقصاً لو وجب أن يكون حارس فندق أو موظفاً فى السلك السياسى . فالنقص إذن هو عدم تكيف الإنسان بالبيئة . ولذا لا يفكر أحد فى وصف الإنسان بأنه ناقص ، لأنه لا يسبح سباحة السمك ، أو لا يطير بجسمه فى الهواء كالنسر أو العقاب .

ويخلص « كلاباريد » إلى أن التربية يجب أن تكون حياة يحياها الطفل، بمعنى أن تكون وسيلة مستمرة ومتدرجة للتوفيق بينه وبين البيئة ، والبيئة كفيلة بأن تشعره دائما بما ينبغى له أن يتعلمه . وواجب المربى أن يعمل على تحويل أهداف المستقبل إلى ضروب اهتمام للتلميذ فى كل مرحلة من مراحل دراسته . وليس معنى ذلك أن يفعل الأطفال كل ما يريدون (ولا ضرر فى ذلك إذا كان ما يريده الطفل حسناً ومساعداً على نموه) ؛ بل معناه أن يرغبوا فى كل ما يقومون به من عمل ، وأن يعملوا من تلقاء أنفسهم ، لا أن يُفرض عليهم العمل . وفى الجملة يجب استغلال ضروب الاهتمام لدى الطفل ، حتى نعلمه ما نريد أن يعلمه .

قد يقال إن المرء مضطر إلى استخدام القهر مع التلاميذ . لكن أليس من الأفضل أن نعلم الطفل محبة العمل ؟ وهذا هو الهدف الحقيقى للتربية . وهذا هو ما عبر عنه الإمام الغزالى فى وضوح فكرى جدير بالملاحظة ، عندما بين لنا وسائله . فهو يحذرنا من استخدام القهر والعتاب واللوم ، ويوصينا بتشجيع الطفل بالثناء عليه والرفق به ، حتى يقهر الطفل نفسه بنفسه ، لكى ينال هذا الثناء . فهو لا يريد قهراً خارجياً ، بل يريد تلقائية ، يعلم

المربى كيف يثيرها . أما عن القهر والثناء معا فإنه يقول : « ولا تكثر القول عليه بالعتاب فى كل حين ، فإنه يهون عليه سماع الملامة وركوب الفضائح ، ويسقط وقع الكلام من قلبه . وليكن الأب حافظاً هيبة الكلام معه ، فلا يوبخه إلا أحياناً . . . . ثم مهما ظهر من الصبى خلق جميل ، وفعل محمود ، فينبغى أن يكرم عليه ، ويجازى عليه بما يفرح به ، ويمدح بين أظهر الناس . فإن خالف ذلك فى بعض الأحوال مرة واحدة فينبغى أن يتغافل عنه ، ولا يهتك ستّره ، ولا يكاشفه ، ولا يظهر له أنه لا يتصور أن يتجاسر أحد على مثله . »[1]

وإذا هو اضطر إلى لومه فينبغى « أن يكون ذلك فى سر لا يطلع عليه أحد « فما كان على الملأ فهو توبيخ وفضيحة ، وما كان فى السر فهو شفقة ونصيحة »[2] وهنا تبلغ التربية أوجها ، وهى المرتبة التى يشير إليها الدكتور عبد العزيز القوصى فى محاضرة ألقاها فى هذا المعهد منذ سنتين فيقول : « ثم تأتى بعد مرحلة المدح واللوم مرحلة الرضا عن النفس ، بناء عن رضا زملائه عنه . وهذه مرحلة عليا لا يصل إليها إلا القليل من الناس . »[3] وهم المتفوقون الذين « يحبون التكيف حسب الظروف المحيطة بهم ، كما يميلون إلى تنمية الصفات التى تنال استحسان المجتمع . »[4]

أما « كلاپاريد » فيقول : لئن كان القهر ضرورياً فى بعض الأحيان

---

(١) تهذيب إحياء علوم الدين جـ ٢ ص ٣٦ .

(٢) نفس المصدر جـ ١ ص ٢٥٥ .

(٣) محاضرات الأساتذة الزائرين لمعهد المعلمين بالكويت ٦٤/٩٦٥ ص ٢١ .

(٤) نفس المصدر ص ٣٩ من محاضرة الدكتور محمد نسيم رأفت .

فمن الواجب أن يكون القهر داخلياً لا خارجياً . لكنه لم يبلغ مبلغ الغزالى الذى ربط الأخلاق بالدين ، وهو الربط الذى حاول بعض الاجتماعيين المعاصرين القضاء عليه دون جدوى ، عندما ظنوا إمكان تأسيس الأخلاق على علم الاجتماع .

وأيا ما كان الأمر ، فمن الممكن تفادى كثير من المشكلات إذا تحررنا من الاتجاه التربوى الذى يصر على إعداد الطفل للحياة ، قبل أن يعمل على تنمية حياة الطفل فى حد ذاتها . ومن الممكن أن نصل إلى نتائج أفضل إذا نحن نجحنا فى أن نجعل الطفل يشعر بقيمة العمل والمعرفة عن طريق تجاربه الشخصية ، بدلا من أن نفرضهما عليه من الخارج . ولنستشهد هنا بمثال تعليم اللغة .

فإن تعليم اللغة بالطريقة التقليدية ، تلك الطريقة التى غلبت فى عصور التدهور ، والتى كان يظن أنها تعد الطالب لحياة المستقبل ، لم يكن ليؤدى عادة إلى الغاية المرجوة ؛ بل كان يخلق بالأحرى لدى الطالب نوعاً من الحرج ، يكاد يقضى على رغبته فى الحديث ، اللهم إلا إذا كان الأمر خاصاً ببعض النصوص الأدبية التى وعتها ذاكرته . وتفسير ذلك ليس بالأمر العسير . فإن الطريقة التقليدية كانت تفاجىء التلميذ ، منذ البدء بتعريفات معقدة لقواعد اللغة . وكانت هذه التعريفات تدعى لنفسها من الوجهة الشكلية أنها جامعة مانعة ، مع أنها لم تكن ، فى الحقيقة ، لا جامعة ولا مانعة ، بدليل أنها تفسح دائما المجال لشتى الاحتمالات الممكنة وغير الممكنة . وهذا ما تشهد به كثرة الحالات الاستثنائية أو الشاذة التى تحتاج إلى تأويل أو تحايل . وكان من الضرورى أن يحلل كل تعريف ، كلمة كلمة ، وأن توجه الاعتراضات

وأن يرد عليها ، وأن يرد على الرد ، مما يخرج بنا من مجال النحو إلى مجال الفلسفة اللغوية بالمعنى التقليدى ، وهو معادل للسفسطة . فإذا استنفد الأستاذ جهده فى عرض هذه التعريفات التى لا تدخل تحت حصر ، استشهد بمثال أو مثالين للقاعدة ، ثم انصرف إلى القاعدة التى تليها ليعالجها على نفس النمط ، دون أن يفكر فى أن هناك طريقة أخرى أكثر جدوى تنتقل من البسيط إلى المركب ، ومن الأمثلة إلى القاعدة ، ثم تهبط من هذه مرة أخرى إلى أمثلة جديدة ، حتى تثبت تلك القاعدة فى الذهن ، وذلك بعد تطبيقاتها العملية على أساليب الأدب من شعر ونثر ، مما يخلق وحدة لها معنى تثير اهتمام الطالب ، وتزوده بقواعد اللغة وبالمعرفة فى آن واحد ، وتخلق لديه الرغبة فى الاطلاع وتثقيف نفسه بنفسه ، كل أولئك فى آن واحد . وأعترف فيما يخصنى أننى أفدت من أحد كبار أساتذتنا ، وهو المرحوم الأستاذ أحمد يوسف نجاتى ، الذى كان يقرأ لنا نصوصاً من كتاب الأمالى ، متتبعاً هذه الطريقة الحية الهادفة ، أكثر مما أفدته من دراسة الأشمونى ؛ إذ كانت طريقة الأستاذ هى التى أعانتنى على فهم هذا الكتاب ، بعد أن هذبته لحسابى الخاص .

إن طريقة تدريس اللغة إنما تحقق للتلميذ الصغير المتعة عندما يشعر بقدرته على القراءة الجيدة ، أو على عرض أفكاره بطريقة سلسة واضحة . وهذه المتعة هى آكد قطعاً من المتعة التى ربما يجدها شخص آخر يعنى بتعقب التفاصيل المعقدة للقواعد النحوية التى قد لا يستخدمها . ففى الحالة الأولى ، أعنى تلك التى تتصل ببواعث التلاميذ وحاجاتهم الواقعية ، تزداد اللغة دقة ، وتصبح واضحة ؛ إذ لم يعد الدافع إلى الحديث قهراً خارجياً ؛ بل هو وليد حاجة داخلية ، أى الحاجة إلى التعبير والرغبة فى إطلاع الآخرين على مايجول

بالنفس ، فتصبح اللغة أداة عجيبة يؤكد بها الإنسان شخصيته ، ويؤثر بها في غيره ، بدلا من أن تظل مجموعة من العبارات الميتة التي تستطيع أن تسمعها من عدة أفراد أماتت لديهم الطريقة التقليدية أية رغبة في محاولة تفكيك عناصر النصوص التقليدية لاستخدامها من جديد في تركيبات مبتكرة تخضع للأسس العامة للغة ، لكنها تتميز بالحياة والصدق والتعبير عن الواقع . فإذا أحس الطفل هذه الحاجة إلى الكلام على نحو سليم ، فسوف يقوم وحده بتهيئة الأسباب التي تتيح له الكلام بلغة سليمة ، ولو لم يكن ذلك إلا لكيلا يخدش أذنه .

أما المنهج القديم الذي كان يطبق عندنا حتى القرن التاسع عشر ، فإنا نعلم نتائجه . وأهمها أنه يخلق لدى المتعلم نوعاً من التردد الذي يلاحظ أحياناً في عصرنا هذا عند بعض الذين يفرطون في تعقب الاحتمالات العديدة التي يمكن أن نخرّج بها عبارة أو بيتاً من الشعر ، مع أننا نعلم أن الفكرة الواضحة لا تحتاج في التعبير عنها إلى هذا العناء كله ، وأن الوضوح أقرب نفاذاً إلى القلب والعقل معاً ، وأن الميل إلى التعقيد دليل على الغموض ، أو لعله حيلة يلجأ إليها الكاتب أو المتحدث عندما تعوزه المعاني الدقيقة المتميزة التي يريد التعبير عنها . ونجد مصداقاً لفكرتنا هذه مثالا في تاريخ أدبنا العربي . فقد غلب السجع والتكلف والتشدق بالكلام في عصور التدهور الاجتماعي والثقافي .

وما يقال عن اللغة ، مكتوبة أو منطوقاً بها ، يمكن أن يقال عن العزف على آلة موسيقية ، أو عن أي شيء آخر يراد تعليمه للطفل من علاقات اجتماعية أو سلوك أخلاقي .

وفي جملة القول يمكن تحقيق النفع الكثير إذا جعلنا الحياة المدرسية حياة اجتماعية

لتنمية قوى التلاميذ العقلية والأخلاقية مع ربط ذلك كله بالمهارات اليدوية[1].

وفى اعتقادى أن التوفيق بين النظرية والتطبيق كفيل بتحقيق هذه الغاية المثلى للتربية ، وهى أن تكون حياة فى حد ذاتها ، قبل أن تكون إعداداً للحياة لأننا متى أجدنا تحقيق الحياة فى الحاضر فذلك خير ضمان لتحقيقها فى المستقبل؛ فإنا نعلم جميعاً أن الحاضر ملىء بالماضى ، وأنه يحمل المستقبل بين ثناياه .

---

(١) وهذا هو ما رأيته مطبقاً إلى أكبر حد وبصورة جديرة بالملاحظة وخليقة بالتنويه ، فى مختلف مراحل التعليم بالكويت ، ابتداء من رياض الأطفال والمعاهد الخاصة ، حتى معهدى المعلمين والمعلمات .

الفصل الرابع

ابن رشيد

ومنهجه فى التوفيق بين العقل والدين

ربما كان مفكرو الغرب، وأهله عامة، أكثر معرفة بهذا الفيلسوف من معرفة خاصة المسلمين به. وأيًّا ما كان الأمر، فقد كان أثره عظيماً فى توجيه الثقافة الأوربية منذ القرن الثالث عشر الميلادى، سواء أكان هذا التأثير فى مجال الدراسة العلمية أم فى مجال الدراسة الفلسفية والدينية. ويكفى أن نشير هنا إلى أن طلائع النهضة الحديثة الأوربية كانوا ينسبون أنفسهم إليه، فقالوا إنهم هم الرشديون اللاتينيون. أما فى مجال التفكير الفلسفى فما زال أثر ابن رشد واضحاً فى فلسفة العصور الوسطى الأوربية، وخاصة فى تفكير توماس الأكوينى. أما فى العصر الحديث فإن تفكيره ما يبرح ماثلا فى المدرسة الأكوينية الجديدة بصفة خاصة.

لقد عاش ابن رشد وعلا شأنه فى دولة الموحدين، وخاصة فى عهد كل من أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، وأبى يوسف يعقوب الذى جاء من بعده. وكانت دولة الموحدين، على الرغم من تزمتها، تفسح صدرها للعلماء والفلاسفة، على عكس دولة المرابطين التى كانت تضيق بهؤلاء وهؤلاء، والتى قدمت عليهم طائفة الفقهاء، وتركت لهم مجالا يجولون فيه، ويصيبون منه خيراً ورزقاً، حتى بلغ من نفوذهم، فى عهد على بن يوسف بن تاشفين، أن ولاة الأقاليم، ما كانوا يقطعون فى أى أمر، دون أن يوافق عليه أربعة من الفقهاء.

١ – أسرته :

وينتمى أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد إلى أسرة من أكثر الأسر العربية شهرة فى بلاد الأندلس، وترجع شهرتها إلى اشتغالها بالعلم والقضاء فى مدينة قرطبة جيلا بعد جيل . ومما يدل على مكانة هذه الأسرة أن وظيفة القضاء فى قرطبة عاصمة الأندلس كانت وقفاً على الجد والابن والحفيد ، وهو أبو الوليد بن رشد الفيلسوف .

ولقد كان جد فيلسوفنا يسمى كحفيده أبا الوليد محمد بن رشد ، وكان فقيهاً من أتباع مذهب الإمام مالك ، وهو المذهب الرسمى الذى كان يتبعه أهل الأندلس وشمال أفريقية . . « وكان من أهل الرياسة والعلم والبراعة والفهم مع الدين والفضل والوقار والهدى الصالح ، تقلد القضاء فى قرطبة ، وسار فيه بأحسن سيرة وأقوم طريقة ثم استعفى فأعفى . . . وكان الناس يلجأون إليـــه ، ويعولون فى مهماتهم عليه » .

ولم تقف شهرته عند حدود بلاد الأندلس ؛ بل قد تجاوزتها إلى بلاد المغرب أيضا . فمن المعروف أن دولة المرابطين التى سيطرت على شمال أفريقية ، فى نهاية القرن الخامس الهجرى ، ولفترة غير قصيرة من القرن السـادس – نقول إن هذه الدولة كانت تسترشد برأيه فى الأمور الدينية. ويذكر « إرنست رينان » أن المكتبة الأهلية بباريس تحتوى على مجلد ضخم يضم فتاوى المسائل الفقهية التى كان يستشار فيها . وقد حوى هذا الكتاب فكرة جليلة استغلها ابن رشد الحفيد فيما بعد . وتتلخص هذه الفكرة فى التوفيق بين الدين الإسلامى وبين ما يقرره العقل ؛ فكأن الحفيد أخذ على نفسه أن يتوسع فى عرض آراء جده، وأن يظهرها إلى حيز الوجود فى أروع صورة . كذلك حرص على تخليد مجد

الأسرة بأن يبرع هو الآخر فى الفقة، وأن يعد نفسه لولاية القضاء التى شرف بها آباؤه وأجداده .

ولم يقتصر نشاط الجد على الاشتغال بأمر الفتوى ؛ بل أتيح له أن يقوم بدور سياسى هام ، وذلك أنه ذهب إلى يوسف بن تاشفين ، سلطان مراكش ومؤسس دولة المرابطين ، يحمل إليه طاعة المقاطعات الأسبانية على إثر ثورة تم إخضاعها . ولما تآمر المسيحيون المقيمون فى بلاد المسلمين بالأندلس مع ألفونس ملك الفرنجة، هرع أبو الوليد إلى مراكش يعرض على أمير المؤمنين حرج الموقف الذى خلقه أعداء البلاد من الداخل ، ويشير عليه أن يخلص أهل الأندلس من شرورهم وخيانتهم ، بأن ينقل منهم عدة آلاف إلى سواحل إفريقية .

ثم إن ابنه أحمد، وهو أبو فيلسوفنا، ولد فى السنوات الأخيرة من القرن الخامس الهجرى ، ونشأ نشأة أبيه ، وتبع خطواته ، وانتهى بأن تقلد منصب القضاء فى قرطبة؛ وكانت وفاته فى سنة ٥٦٤ هـ ، أى بعد أن شهد بزوغ نجم ابنه ، واطمأن إلى أن خلفه سيكون خير عماد للأسرة، وأنه سيكفل لها رفعة شأنها واستمرار مجدها .

أما الحفيد ، وهو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد فكان أكثر أفراد الأسرة شهرة وأبقاهم ذكراً . وقد ولد هذا الأخير فى سنة ٥٢٠هـ، أى فى ١١٢٦ م . وكانت طبيعة تربيته هى التى وجهته إلى الطريق الذى سار فيه أسلافه . وذلك أنه أخذ يحصل الثقافة العربية الإسلامية، فبدأ يدرس علم الكلام على النحو الذى كانت تفهمه وتعرضه وتدافع عنه جماعة الأشعرية ، ثم درس الفقه الإسلامى على مذهب مالك ، وروى الحديث عن أبيه ، كما

تتلمذ على أساتذة آخرين فى هذه العلوم الدينية . ثم إنه مال إلى دراسة الطب . فأخذه عن أبى جعفر هارون، كما أخذ عنه كثيراً من علوم الحكمة، أى الفلسفة .

٢ ـ صلته بعلماء عصره :

وقد عاصر ابن رشد فيلسوفاً إسلامياً له شهرته ، ونعنى به أبا بكر بن طفيل ، وهو صاحب قصة فلسفته مشهورة تسمى رسالة حى بن يقظان . وتهدف هذه القصة إلى بيان أن الدين الإسلامى دين فطرى وأنه موافق للعقل ؛ إذ أن ما يقرره الوحى إنما هو موافق لما يهتدى إليه العقل الإنسانى لو ترك وحده ، دون أن تشوهه الخرافات والأوهام . لكنا نعتقد أن الغاية الأخيرة من تلك القصة هى تحقير العقل وتمجيد فكرة الإشراق الصوفى . وسنرى أن أبا الوليد ابن رشد عنى بمسألة التوفيق بين الدين والعقل عناية كبيرة ، وأنه فاق فى ذلك ما انتهى إليه ابن طفيل فى رسالته سالفة الذكر . ذلك أن أبا الوليد ألف رسالتين فلسفيتين دينيتين فى هذا الموضوع ، ونريد بهما : « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » وكتاب « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » .

وكان ابن رشد معاصراً أيضاً للمتصوف الإسلامى الكبير ابن عربى ،لكنه لم يتأثر بتصوفه ، وظل فيلسوفاً عقلياً مؤمناً .

ومن أشهر المفكرين ، الذين جمعت بينهم وبينه روابط العلم، ابن زهر الذى عرف بتأليفه فى الطب. وقد ذكر ابن رشد فى كتابه « الكليات » أنه درس جميع أنواع الأمراض دراسة عامة ، دون أن يتطرق إلى التفاصيل ، وأنه يجب على من يريد معرفة كيف تعالج الأمراض الخاصة ، التى يصاب

بها كل عضو من الأعضاء ، أن يرجع إلى ما كتبه ابن زهر .

لكن صلته بابن طفيل كانت أبعد أثراً فى حياته من أى صلة أخرى . وسبب ذلك أنها كانت تعتمد على أساس قوى من الاتجاه الفلسفى عند كل من هذين المفكرين العظيمين اللذين لمعا فى دولة الموحدين ، وهى الدولة التى غلبت على بلاد الأندلس وعلى شمال إفريقيا ، بعد أن انقضى عهد دولة المرابطين. فإن دولة الموحدين التى أسسها ابن تومرت ، وإن كانت تتسم بطابع التزمت والنفور من الجدل ومناقشة العقائد ، وتميل إلى مجاراة أهل الظاهر فى مسائل العقائد ، إلا أنها كانت شديدة العناية بالعلم . فجعلت تقرب إليها مشاهير العلماء ونوابغ الحكماء ، مما أدى إلى ازدهار الحركة الفكرية والعلمية بالأندلس وبلاد المغرب فى عهد تلك الدولة الفتية .

٣ ــ مكانته فى دولة الموحدين ومحنته :

وقد بدأت شهرة ابن رشد فى ظل هذه الدولة عندما ذهب إلى مراكش لأول مرة فى سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣م) تلبية لدعوة عبد المؤمن بن على أول ملوك دولة الموحدين . فقد طلب إليه الحضور إلى مراكش ، لكى يسترشد برأيه فى إنشاء عدد من المدارس هناك على غرار مدارس الأندلس . ثم عظمت منزلة ابن رشد فى عصر خليفته الأمير أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الذى كان من أشد أمراء هذه الدولة محبة للعلم وتكريماً لأهله . وكان ابن طفيل صاحبه وطبيبه . وهو الذى كان يجمع له الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ، ويقدم له كبار العلماء المشتغلين بالفلسفة منهم خاصة ، وهو الذى قدم له ابن رشد .

ويقص علينا هذا الأخير أنه لما دخل على أمير المؤمنين أبى يعقوب وجده

مع ابن طفيل ولم يكن معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر ابن طفيل يثنى عليه، ويذكر بيته وسلفه . فسأله الأمير عن رأى الفلاسفة فى السماء : أقديمة هى أم حادثة ؟ فتظاهر ابن رشد بأنه لا يشتغل بالفلسفة ، فجعل الأمير يعرض آراء الفلاسفة من الإغريق والمسلمين . فذهب الروع عن ابن رشد ، وتكلم بما عنده، فأعجب به الأمير ،وأمر له بمال وخلعة سنية . ثم طلب إليه الأمير ــ عن طريق ابن طفيل ــ أن يقوم بشرح كتب أرسطو ، حتى يمكن فهم مقاصده . ونهض ابن رشد بهذه المهمة على خير وجه ، وخصص جزءاً كبيراً من وقته وجهده لإعداد هذه الشروح الّتى عرف بسببها ، فيما بعد، باسم الشارح الأكبر لأرسطو فى تاريخ الفلسفة ، بحيث إذا قيل الشارح الأكبر كان المقصود به ابن رشد ، لاغيره . وما زال هذا اللقب وقفاً على فيلسوفنا حتّى أيامنا هذه فى العالم الغربى. وإلى جانب هذا العمل الفلسفى ، عهد الأمير إلى ابن رشد بوظيفة القضاء فى مدينة أشبيلية ، ثم فى مدينة قرطبة . وهكذا حقق الفيلسوف الهدف الذى سيخلد به اسم أسرته فى سجل قضاة عاصمة الأندلس . ويعترف له المؤرخون بأنه لم يستغل هذا المنصب وفى ترفيع حال أو جمع مال ، وإنما قصره على خدمة مصالح بلده خاصة ومنافع أهل الأندلس عامة . »

ولما مات أبو يعقوب يوسف ،وخلفه ابنه أبو يوسف يعقوب الملقب بالمنصور، زادت مكانة ابن رشد رفعة على رفعة ،وقرّبه إليه الأمير على نحو فزع له الفيلسوف. وذلك أن كثيراً من الفقهاء نفسوا عليه هذه المكانة، وأخذوا يدبرون المكائد للإيقاع به ، وحتّى يتمكنوا من القضاء على نفوذ العلماء والفلاسفة فى دولة الموحدين. وهكذا يتاح لهم استرجاع مكانتهم الّتى كانت لهم فى دولة المرابطين، مما هيأ للفقهاء حينذاك ، نفوذاً وجاها وثراء طائلا . فقد اتسعت

أرزاقهم ، وكثرت وساطتهم ، وتأكدت شفاعتهم ، ولم يلتزم كثير منهم جانب الحق والعدل فى استخدام نفوذهم ، ممـــا دعا أحد الشعراء إلى التعريض بهم فقال فى أحد قضاة قرطبة .

أهل الرياء لبستمو ناموسكم   كالذئب أدلج فى الظلام العاتم
فملكتمو الدنيا بمذهب مالك   وقسمتمو الأموال بابن القاسم

وهذا مما دعا بابن رشد ، فيما بعد ، إلى القول : « ومعظم الفقهاء هكذا نجدهم » .

وأيا ما كان الأمر فإن التنافس على التقرب إلى السلطان بعث العداوة بين فريق الفقهاء وفريق الفلاسفة . وإذن فليس من الغريب فى شىء أن يضيق الفقهاء بمكانة ابن رشد ، وأن يحاولوا إزاحته عن منصبه . وقد سنحت لهم فرصة إيذاء ابن رشد عندما جاء المنصور إلى بلاد الأندلس فى سنة ٥٩٠هـ لمحاربة جيوش « ألفونس » ملك الأسبان . فلقد زاد حنق الفقهاء عندما رأوا كيف كرم الأمير ابن رشد ، وكيف قربه إليه فى مجلسه ، حتى تخطى به مكان أقرب الناس إليه ، وهو صهره . وبيت الفقهاء أمرهم فى الوقت الذى بدأ ابن رشد يحس فيه القلق؛ إذ قربه الأمير إليه دفعة أكثر مما كان يؤمل أو يصل إليه رجاؤه . ولم يخطئ ابن رشد فى حدسه؛ إذ سرعان ما تنكر له سيده، بعد عودته منتصراً إلى قرطبة فى سنة ٥٩١ هـ . فأمر باعتقاله ، ونفاه إلى قرية كان يسكن بها اليهود، وأحرق كتبه، وأصدر منشوراً لعامة المسلمين ينهاهم فيه عن قراءة كتب الفلسفة أو التفكير فى الاهتمام بها .

وقد اختلفت الآراء فى تعليل تلك المحنة التى نزلت بابن رشد فى أواخر حياته السياسية والعلمية . فمن الناس من يقول إن سبب هذه النكبة يرجع إلى أن ابن رشد لم يكن فطناً ولا حصيفاً عند ما أظهر شدة ولائه ومحبته

لأخى المنصور الذى كان والياً على قرطبة . ومنهم من قال إن ذلك يرجع إلى رفعه الكلفة فى حديثه مع المنصور ؛ إذ كان يقاطعه فى حديثه ، ويقول له « تسمع يا أخى » . وقيل : بل يرجع ذلك إلى أنه لما تكلم عن أنواع الحيوان ذكر أن الزرافة توجد عند ملك البربر استخفافاً به أو احتقاراً لشأنه . ويقال إن ابن رشد اعتذر عن هذا التعبير ، ونسبه إلى تصحيف الناسخ الذى كتب ملك البربر ، بدلاً من ملك البرين .

لكن هذه التفسيرات للمحنة كلها ليست حاسمة ، بل الأولى أن نبحث عن السبب الحقيقى لهذه النكبة فيما وراء هذه الأسباب الظاهرة . ونعتقد أن هذا السبب هو التنافس السياسى بين فريق الفقهاء وفريق العلماء والفلاسفة . فإن بعض الفقهاء وشى به وزيف بعض عباراته ، ونسب إليه الكفر وقال : إنه يقول إن كوكب الزهرة أحد الآلهة . وأدرك الفقهاء مايريدون ؛ إذ استطاعوا تغيير قلب الأمير ، فدعا بأعيان قرطبة ، ثم أحضر ابن رشد ، وأمر الناس بلعنه ولعن المشتغلين بالفلسفة ، وأمر بتحريم دراسة الفلسفة فى منشور وجهه إلى جميع مدن الأندلس والمغرب . وكان المنشور شديد اللهجة ، وفيه اتهام للفلاسفة بالكفر والكيد للاسلام .

ومما يدل على أن الدافع إلى هذه النكبة لم يكن فى الأغلب إلا سبباً سياسيًّا ، هو أن ابن رشد لم يكن وحده ضحية كيد الفقهاء ؛ بل حلت النكبة أيضا بكثير من العلماء غيره . وربما كان ابن رشد الهدف الأول للفقهاء ؛ لأنه كان أظهر رجل فى فريق العلماء . غير أن أعداءه حاربوه من الناحية الدينية ، وزيفوا كتبه ونسبوا إليه أقوالا تدعو إلى تكفيره عند من لا علم له بحقيقة أمره . فقد قيل مثلا إنه أنكر وجود قوم عاد ، مع مجئ القرآن بذكرهم .

غير أن رميه بالكفر ليس إلا نتيجه للخيال والحقد والحسد من جانب خصومه . فإن رجلا دافع عن الدين دفاع ابن رشد لأبعد الناس عن تهمة الكفر ، ولا سيما أن دفاعه عن الدين لم يكن تملقاً للعامة ، أو مجاملة لرجال علم الكلام من الأشاعرة ، حتى يمكن أن يقال عنه إنه منافق . لقد كان دفاعه عن الإسلام وعقائده تسفيها لآراء ذوى الثقافة المحددة التقليدية ، وحرباً على أصحاب الفرقة بين المسلمين ، أى على هؤلاء المقلدين الجامدين الذين يكفرون كل فرقة لاترى رأيهم . لقد كان أبو الوليد ابن رشد يريد البرهنة على عقائد الدين برهنة عقلية ، بحيث لا يتسع المجال لعبث الفرق الكلامية التى يهاجم بعضها بعضاً ، وحتى يعود الناس إما إلى مذهب السلف ، وإما إلى القول بأن العقل لا يمكن أن يكون مناقضاً للدين .

ومهما يكن من أمر ، فإن صراحته فى مهاجمة أصحاب علم الكلام ، والأشعرية منهم بصفة خاصة ، تفسر لنا لماذا ضاق به هؤلاء ، ولماذا حاولوا أن يسيئوا إليه إساءة لا يغتفرها أحـــد من الناس ، وذلك بأن يرموه بالزيغ أو الكفر .

لقد أخذوا عليه أنه حاول الجمع بين الشريعة والفلسفة ، وأنه حاد عما كان عليه أهل السنة . وحقيقة ما كان من الممكن إلا أن يثير كتابه المعروف باسم « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » سخط المتكلمين من الأشعرية . فالاشتغال إذن بالفلسفة لم يكن إلا سبباً ظاهرياً فى النكبة التى حلت بابن رشد وفريقه . ثم إن هذا السبب قد استغل استغلالا ماهراً لجمـــع قلوب الرعية حـــول دولة الموحدين .

١٠

ويمكن إجمال القول فى سبب النكبة بأن نقرر أن النزاع بين علماء الدين

والفلاسفة كان ذا شقين : شق سياسى ، وشق مذهبى . والأول فى رأينا هو أهمهما وأبعدهما أثراً ، لأن النفوذ السياسى هو سبيل الإثراء وتحصيل الجاه والطريق إلى تحقيق السيطرة على الخاصة والعامة . أما الناحية الدينية فتأتى فى المرتبة الثانية . ونحن لا نريد أن نقلل من خطرها ، أو أن نهون من شأنها ؛ فإن الأشعرية الذين هاجمهم ابن رشد كانوا يرون أن الفلسفة أساس الداء وسبب البلاء . ومع ذلك ، فإنا نميل إلى القول بأن أهل الأندلس ربما تأثروا فى شدة عدائهم للتفكير الفلسفى بجوارهم لمسيحيي الأندلس وأوربا بصفة عامة .

٤ – موقف مفكرى أوربا من ابن رشد :

قد عرفنا كيف ولم حورب ابن رشد من معاصريه ، وكيف قيل إنه ابتعد عن روح الدين الإسلامى ، وكيف استمرت هذه الفكرة ثابتة فى أذهان المسلمين حتى عصرنا هذا. ويرجع ثباتها العجيب إلى إهمال دراسة الفكر الفلسفى الإسلامى فى عصور التدهور ، ثم إلى زحف التفكير الغربى على الثقافة الإسلامية فى العصر الحديث. وقد قوى هذه الفكرة ما قرره بعض المستشرقين ، ممن درسوا تاريخ الفلسفة الإسلامية فى القرن التاسع عشر وفى القرن العشرين من بعض القضايا الفاسدة . ومما لا ريب فيه أن جل من عنى من الباحثين المسلمين فى عصرنا الراهن بدراسة فلسفة ابن رشد قد تأثروا ، إلى حد كبير أو قليل ، بما وجدوه لدى هؤلاء المستشرقين ؛ بل إن طلبة أقسام الفلسفة فى مختلف جامعاتنا فى مصر وغيرها ما زالوا يتلقون هذه الفكرة غير الدقيقة . فلا تعدم أن تسمع منهم أن ابن رشد يقول مثلا بقدم العالم ، أى ينكر فكرة الخلق ، وأنه ينكر علم الله سبحانه لما فى العالم من أمور تفصيلية ، أو أنه ينكر خلود الروح ، أو يقول بخلود الأرواح كلها فى صورة نفس كلية واحدة ، إلى غير ذلك من الآراء التى تنقل دون تمحيص

ونقد ، أو رجوع فى الأقل إلى كتب ابن رشد نفسها [١]

وقد ساعد على غلبة روح التقليد فى دراسة إنتاج هذا المفكر ما قد نجده عادة من تشدد أهل السنة تجاهه. ذلك أنهم ينفرون منه ومن قراءة ما كتب، لأنه هاجم مذهب الأشعرى هجوماً عنيفاً ؛ فوجدوا أن يكتفوا بما قيل عنه من أنه ملحد ومارق كبير، مع أن من يتحرر من هذه الفكرة التقليدية، ويقبل على قراءة إنتاجه بروح علمية محايدة ، قد يجد عكس ما يجدون . ذلك أنه لم يحاول التوفيق بين العقائد الإسلامية وبين فلسفة أرسطو بأى ثمن ؛ بل نراه يحور مذهب أرسطو فى كثير من مواضعه، ويخالف فلاسفة الإسلام السابقين له فى كثير من المسائل الرئيسية ، فهو لا يؤمن ، مثل الفارابى وابن سينا بل الغزالى أيضا ، بفكرة الفيض وما تستتبعه من تصوف فلسفى بعيد عن الروح الإسلامية [٢] .

فهل كان موقف خصوم ابن رشد موقفا عادلا عند ما حكموا عليه بالزيغ لاشتغاله بقراءة إنتاج الفلاسفة ،وبشرح كتب أرسطو؟ وهل التزموا هم أنفسهم بما أرادوا أن يلزموا ابن رشد به من عدم إقحام الفكر اليونانى على الفكر الإسلامى أو نقول بعبارة أخرى : ألم يتأثر علماء الكلام من الأشاعرة وغيرهم بكثير من آراء اليونان الفلسفية ؟ إن نظرة فاحصة نلقيها على طريقة الأشعرية فى البرهنة على عقائد الإسلام تكشف لنا عن أنهم هم الآخرون خلطوا بين تفكيرهم الدينى وبين عناصر فلسفية إغريقية : ولنضرب لذلك مثلا بأهم النظريات عندهم ، وهى النظرية التى يمكن أن تعد العمود الفقرى فى إنتاجهم الدينى

---

(١) لقد عرضنا لهذه المسائل فى كتابنا عن «نظرية المعرفة عند ابن رشد» مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٩ . الطبعة الثانية

(١) المصدر السابق . الفصل الخاص بنظرية الفيض . ص ٩٨ — ١٢٣ .

الفلسفى ، ونعنى بها نظرية الجوهر الفرد، وهى تلك النظرية التى مزجوها بعناصر أخرى استمدوها من التفرقة بين الممكن والواجب، أى بين ما يوجد لذاته وما يوجد لسبب خارج عنه . ومع ذلك ، فإنهم كانوا أقل توفيقاً بكثير من ابن رشد فيما نهض به من محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة .

فإذا نحن نظرنا من جهة أخرى إلى المصير الذى لقيته فلسفة ابن رشد، بل شخصيته فى العالم الغربى المسيحى، وجدنا أن ما لقيه من المسلمين أقل بكثير مما لقيه من مسيحيي أوربا منذ القرن الثالث عشر حتى أيامنا هذه . ومع ذلك ، فإن موقف هؤلاء كان أكثر تعقيداً من موقف المسلمين ؛ لأنهم وإن ألصقوا به جميع ضروب البدع التى كانت معروفة فى عصرهم ، فإن فريقاً منهم أعجبوا به إعجاباً شديداً، ونسبوا أنفسهم إلى فلسفته كما قلنا ، فتسموا باسم الرشديين اللاتينيين . وقد اتفق الخصوم والمعجبون، على اختلافهم، على القول بأنه أفضل شراح أرسطو ؛ بل هو فى نظرهم الشارح الأكبر .

وهكذا نجد أن فلسفة ابن رشد، التى انطمست معالمها عند المسلمين ، قد ازدهرت وعرفت فى أوربا ، ابتداء من القرن الثالث عشر ، ووجدت خصوماً وأتباعاً كثيرين . وما زال كثير من مؤرخى الفكر الأوربى الحديث يتابعون المعركة التى نشبت بين التفكيرين الإسلامى والمسيحى منذ ذلك القرن . وإنا لنرى أن هؤلاء الذين تخصصوا فى دراسة أعلام الفكر لديهم فى العصور الوسطى لا يجدون مفراً من أن يتعرضوا للمقارنة بين هؤلاء الأعلام وبين فيلسوفنا . أما فى تلك العصور الوسطى فقد توافر عدد كبير على دراسة فلسفة ابن رشد أو تشويهها ونقدها ،أو التحمس لها ،أو الدس عليها إذا لزم الأمر.

وتفصيل الأمر أن المفكرين فى أوربا فى ذلك الحين انقسموا إلى فريقين :

فريق رجال الكهنوت، وفريق الخارجين على الكنيسة، أى المفكرين الأحرار الذين أرادوا الاعتماد على شروح ابن رشد لكتب أرسطــو ، لكى يبرروا خروجهم على تعاليم الكنيسة ومحاولة التحرر من كبتها للتفكير الحر . ومع اختلاف الهدف تعاون الخصوم والأنصار على تشويه الفلسفة الحقيقية لهذا المفكر، فنسجوا خيوط أسطورته ، فى العالم الغربى ، نسجاً محكماً، فاتهمه رجال الدين بأنه إمام الملحدين وعمدة المارقين ؛ ونسب إليه هؤلاء، الذين ضاقوا بطغيان الكنيسة ، كل الآراء التى ارتضوها لأنفسهم ، ونعنى بها البدع وضروب الإلحاد التى عمت كثيراً من أقطار أوربا فى ذلك الحين.

وقد يتساءل المرء ، ولم اختاروا اسمه علماً ينضوون تحت لوائه ، بدلا من أن ينسبوا آراءهم إلى فيلسوف إسلامى آخر ، مثل الفارابى أو ابن سينا، مع إمكان العثور على أصول بدعهم وآرائهم لدى هذا الفيلسوف أو ذاك ؟ إن السر فى ذلك أنه آخر فلاسفة الإسلام ، وأنه كان أكثر شهرة من غيره عندما تدفقت موجات الفلسفة الإسلامية تغزو العقول هناك . هذا إلى أنه أهم فيلسوف كشف لهم النقاب حقيقة عن فلسفة أرسطو، فقربها إلى أذهانهم وأفهامهم . وعندئذ متى قال الملحد أو المارق إنه أخذ آراءه ، التى تعارض تقاليد الكنيسة ، عن ابن رشد ظن أن وقع هذه الآراء سيكون أقوى أثراً فى النفوس . وساعدت الفوضى العقلية ، التى صحبت تطرق الفلسفة الإسلامية والرشدية بصفة خاصة إلى العالم الغربى ، على يسر تشويه مذهب ابن رشد والدس عليه ، أو الغلو فى نقده والتستر على الاقتباس منه .

وأيًّا ما كان الأمر ، فقد نسبت إليه جميع البدع التى ظهرت فى العالم المسيحى ، والتى كان هو أبعد ما يكون عن التفكير منها ؛ بل نستطيع التأكيد من جانبنا أنه لم يفكر فيها قط ، وأنه برهن بطريقة غير مباشرة على فسادها ، وذلك

أنه أكد وجهات النظر المضادة لها تأكيداً صريحاً فى كتبه . فقد نسبوا إليه مثلا أنه كان يدعو إلى التحرر من كل دين . وأنه كان يرى أن الديانات الموحى بها، من إسلام ومسيحية ويهودية، خرافات أو مجموعات من الأساطير، مع أن الواقع ، الذى تكشف لنا عنه كتبه ، يتلخص فى أنه كان على نقيض ذلك ، يؤمن إيماناً جازماً بسمو دينه على الأديان الأخرى ؛ وفى أن هذا الإيمان العميق لم يكن وليد التعصب أو العاطفة العمياء أو التقليد ؛ بل كان نتيجة لدراسة عقلية وأدلة منطقية قوية، أى كان وليد منهج يرتضيه ويلتزمه رجل ممتاز التفكير تعاف نفسه قبول الأدلة الخطابية العاطفية أو البراهين الجدلية التى ربما قنع بها من هو أدنى منه ذكاء وصفاء قريحة .

فن أين جاءت هذه التهمة ، وفى أى ظروف نبتت وثبتت ؟ إن فكرة احتقار الديانات الثلاث ومحاولة التحرر منها فكرة إلحادية انتقلت من المدارس السرية فى الشرق أيام الحروب الصليبية إلى فرسان المعبد أيام معاركهم مع المسلمين ،ثم إلى صقلية ومنها إلى القارة الأوربية . ويقال إن الحسن بن الصباح رئيس طائفةالإسماعلية كان أستاذ الماسونية الأكبر فى البلاد الإسلامية، وإن الماسونية، التى انتشرت فى أوربا فيما بعد،تدين له بكثير من الآراء التى تقف فى مظهرها موقف التسامح من الديانات الثلاث ، وإن كانت مبادئها تتلخص فى هدم المذهب الكاثوليكى ومحو آثار التحالف بين البابوات والملوك [١] .

لكن ما صلة ذلك بابن رشد ؟ إننا نعترف من جانبنا أنه هاجم — كما رأينا — نفراً من رجال الدين وهم علماء الكلام . ولكننا نعلم يقينا أنه

---

(١) انظر كتابنا الإسلام بين أمسه وغده — نشرته مكتبة الأنجلو المصرية .

لم يهاجم نصوص القرآن . وهكذا ربما فهمنا لماذا نسب إليه ملحدو المسيحيين تهمة احتقار الديانات الثلاث الكبرى . ومما سهل عليهم أن ينسبوا إليه هذا الرأى المزعوم أنهم لا يفرقون بين الدين ورجاله أو ممثليه ؛ ففكرتهم عن الوحى تختلف اختلافا كبيراً عن فكرة المسلمين . ذلك أن المسلم يعلم أن الوحى قد انقطع بموت الرسول عليه السلام ، وأن الكتاب والسنة هما المرجع الأساسى فى رفع ما قد يقع بين أتباع هذا الدين من خلاف . أما المسيحيون ، فى غالبهم ، فيعتقدون أن الوحى لم ينقطع برفع عيسى عليه السلام ، بل لا يزال متواتراً على رؤساء الكنيسة. وهذا هو السبب فى تطور عقائدهم ، وفى أن بعض رؤسائهم يقرر ، بين حين وحين ، عقيدة جديدة أو فى الأقل لم تكن معروفة لدى المسيحيين الأوائل ، كعقيدة عصمة البابا ، أو كعقيدة رفع العذراء مريم إلى السماء ، أو كوثيقة تبرئة اليهود من دم المسيح أخيراً .

فلما وجد مفكرو أوربا ، فى القرن الثالث عشر ، أن ابن رشد يهاجم جماعة من علماء الدين فى الإسلام ، ظنوا أنه يهاجم الدين أيضا . وهكذا خيل إلى الخارجين على الدين هناك أنه خير من يعتمد عليه فى القول بعدم الاكتراث بالديانات الثلاث الموحى بها . ومما كان يقوى ظنهم أنه كان يُعرف لديهم بأنه هو الشارح الأكبر لفلسفة أرسطو ، وأنه هو الذى وضح ما غمض من فلسفة الأوائل ؛ بل ذهب بعض من ادعوا الاعتماد على آرائه إلى القول بأنه أحد الفلاسفة القدماء الكبار ، مع أنه يكاد يكون معاصراً لهم [١] .

ومهما يكن من أمر ، فإنهم لم يفطنوا إلى حقيقة موقف ابن رشد عندما هاجم المتكلمين . ذلك أنه إنما فعل ذلك لما رآه من عقم طريقتهم الجدلية

(١) انظر كتابنا « نظرية المعرفة عند ابن رشد » ص ٤٨ .

في تقرير العقائد الإسلامية ، أو في البرهنة عليها . لقد فطن ابن رشد، كما فطن الإمام الغزالي من قبل ، إلى أن طريقة الجدل ، وما يتبعها من إثارة التعصب والعناد ، كانت أكثر ضرراً منها نفعا . فقد انقسم المسلمون إلى طوائف تدعى كل طائفة منها أنها على الحق وحدها ، مع أنها أبعد من أن تعتمد جميعها على أساس عقلي يكون معياراً للتفرقة بين الحق والكذب . ذلك لو أنك عرضت على المعتزلي مسألة عرضا يقنعه ، ثم قلت له إن هذا الرأي هو رأي الأشعرية لعاد ينكر ما سبق له التسليم به . ولو أنك قلت للأشعري إن هذا الرأي الذي يستحسنه إنما هو رأي المعتزلة لعاد يستقبح ويستهجن ما كان يستحسنه من قبل .

ومثل هذا الخطأ الذي وقع فيه مفكرو القرن الثالث عشر في أوربا هو ما وقع فيه « إرنست رينان » في القرن الماضي . فإن هذا الأخير لم يفطن مثلهم إلى حقيقة مذهب ابن رشد ، فاستنبط من عدائه لطريقة الجدل عند المتكلمين في البرهنة على العقائد أن ابن رشد لم يكن ليحفل بما جاءت به الديانات السماوية . ويقول « رينان » إنه اهتدى إلى نص يفهم منه أن ابن رشد كان يحتقر جميع الديانات ، وكان يقول إنها حديث خرافة . لكن هذا النص لا يوجد في كتب ابن رشد، وإن وجد فربما كان فيما ترجمه اللاتين في العصور الوسطى . وربما مال « رينان » إلى أن ينسب رأيه الخاص إلى ابن رشد . فإن هذا المستشرق كان قد خرج على ديانته المسيحية ، فأنكر ألوهية المسيح قائلا : إنه أحد أنبياء بني إسرائيل ، كما ذهب إلى محاربة فكرة المعجزات .

ومما يدعو إلى العجب أن رجال الدين في أوربا ، في أثناء القرن الثالث عشر ، قد اتفقوا مع خصومهم في نسبة جميع بدع العالم الغربي إلى ابن رشد

فزعموا مثلهم أن هذا الفيلسوف ينكر علم الله للأشياء الجزئية . ولكنهم اتخذوا هذا الزعم أساساً للطعن فى عقيدته ، فى حين أن الآخرين وجدوا فى ذلك الزعم ما يعضد آراءهم الخاصة . وقد غاب عن الفريقين معاً أن كلا من الفارابى وابن سينا كان أحق بهذه التهمة من ابن رشد ، لأنهما هما اللذان أنكرا علم الله للجزئيات ، وقالا : بأن الله يعلم الكليات أو القوانين العامة فقط ، وذلك فى الوقت الذى يقرر فيه ابن رشد أن علم الله لا يوصف بأنه كلى أو جزئى ، بل هو علم خاص لا ينبغى أن يوصف بأوصاف العلم الإنسانى ، فالله يعلم كل شىء لأنه خالق كـــل شىء ، وشتان بين علم الخالـــق وعلم المخلوق .

وكأن ابن رشد كان يحدس بكل هذه المفتريات التى ستنسب إليه فيما بعد ، فألف كتابا يرد به عليها مقدما ، ونريد به « كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » وهو كتاب يعبر أصدق تعبير عن آراء هذا الفيلسوف . وفى هذا الكتاب يعرض وجهات نظر إسلامية بحتة ، ويحارب كثيراً من البدع والأباطيل . وقد فطن « جوتييه » أحد المستشرقين المحدثين إلى أهمية هذا الكتاب ، ولم يستطع الشك فى إخلاص العاطفية الدينية التى أملته على ابن رشد ، لكنه عاد فيما بعد يشكك فى قيمة الكتاب ، فقال : ومن يدرى فلربما ألفه صاحبه فى عهد الصبا . لكن هل يمتد عهد الصبا فى نظره إلى سن الخامسة والخمسين ، وهى السنة التى ألف فيها هذا الكتاب ؟

* * *

٥ ــ تأثير ابن رشد فى أوربا :

لقد كانت فلسفة ابن رشد نقطة انطلاق للتفكير الأوربى ، ابتداء من

القرن الثالث عشر الميلادى . وكان أكبر المتأثرين به هو « توماس الأكوينى » الذى أخذ معظم آراء ابن رشد الخاصة بالتوفيق بين الدين والعقل . فبنى عليها وجهات نظره الخاصة فى البرهنة على العقائد المسيحية . لكنه حرص ، فى الوقت نفسه ، على أن يستّر حقيقة المذهب الرشدى ، وأن ينسب إليه كل البدع التى كانت منتشرة فى أوربا . وليس من هدفنا أن نسوى تسوية تامة بين مذهب كل من هذه الفيلسوفين ، بل يجب علينا أن نلتزم المسلك المحايد ، بمعنى أننا إذا وجدنا وجه خلاف أو شبه خلاف بينهما فسنسارع إلى التنبيه إليه (١) . لكن هذا لا يمنع من أن المقارنة بين مذهبيهمـــا توجب علينا الاعتراف بأن الفيلسوف المسلم قد أثر تأثيراً بالغا فى مذهب الفيلسوف المسيحى .

إن الفكرة السائدة فى تاريخ الفلسفة المسيحية هى أن هذين الفيلسوفين كانا خصمين لا سبيل إلى رفع الخلاف بينهما . ولكن هذه الفكرة بعيدة عن الحق ، وذلك لأن أحدهما أخذ عن الآخر شيئاً كثيراً . والسبب فى ذلك أنه ارتضى أن يهدف إلى نفس الغاية التى كان يهدف إليها خصمه ، ونعنى بها البرهنة على أن الدين المسيحى أيضا يمكن أن يبدو متفقا أتم الاتفاق مع ما تحتوى عليه فلسفة أرسطو من حقائق . ومن العجيب أن نرى توماس الأكوينى يتفق مع ابن رشد ، لا فى الغاية فحسب ، بل يتفق معه أيضا فى اصطناع الوسائل التى تنتهى به إلى هذه الغاية . فالمنهج الذى اتبعه فى التوفيق بين الدين والعقل هو منهج ابن رشد ، كما أن الحلول التى ينسبها إلى نفسه هى نفس الحلول التى سبقه إليها ابن رشد .

فهما يسلمان معا بأن العقل ، وهو هبة من الله ، لا يمكن أن يكون

---

(١) هذا ما التزمناه فى دراسة « نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى » .

مناقضاً للوحى الذى جاء به الرسل . وطبيعى أن هذه الفكرة الأساسية أولى أن تكون لا بن رشد منها لتوماس الأكوينى . وسبب ذلك أن الإسلام يوجب استخدام العقل وبحث على ذلك ، بينما نجد أن المسيحية تحصر العقل فى مجال أضيق من المجال الذى يحدده له الإسلام ، أى أن الوفاق بين الدين والعقل أكثر يسرا فى الإسلام منه فى المسيحية ، لأنه دين عقلى قبل كل شىء ، وهو لا يحتوى على مثل ما تحتوى عليه المسيحية من أسرار . لكن ، إذا نحن قلنا إن توماس الأكوينى قد اقتبس آراء ابن رشد الحقيقية واستحوذ عليها وادعاها لنفسه ، فن الواجب أن نبين كيف نقلت إليه هذه الآراء .

لقد أجاب أحد المستشرقين المنصفين لا بن رشد عن هذا السؤال ، ونعنى به المستشرق الأسبانى « أسين بالاسيوس » . فقد ألف هذا المستشرق رسالة خاصة سماها المذهب الرشدى الدينى عند توماس الأكوينى . وهذه الرسالة تبين لنا أن هناك طريقين تسربت منهما آراء ابن رشد إلى الفيلسوف المسيحى . وأحد هذين الطريقين غير مباشر والآخر مباشر . فالطريق غير المباشر هو أن توماس الأكوينى اطلع على ما كتبه موسى بن ميمون فى التوفيق بين العقل والدين . وقد ذكر الأكوينى صراحة أنه أخذ عن موسى بن ميمون ، الفيلسوف اليهودى ، فكرته عن الأسباب العقلية التى توجب على الإنسان الإيمان بوجود الله والوحى . غير أننا نعلم أن ذلك الفيلسوف اليهودى يمكن أن يعد أحد تلاميذ ابن رشد ، بمعنى أنه اقتبس منه نظريته فى التوفيق بين الدين والعقل . وهكذا يكون ابن ميمون همزة الوصل بين الفيلسوف المسلم والفيلسوف المسيحى . لكن توماس الأكوينى عاد فعرض نظريته هذه فى كتبه الأخرى ، دون أن يشير إلى المصدر الذى استقاها منه ، فظن معاصره ، ومن جاءوا بعده ، أنها من ابتكاره .

وأما الطريق المباشر الذى ذكره أسين بالاسيوس فهو أن الكتب الإسلامية المكتوبة باللغة العربية لم تكن مجهوله لدى رجال الدين المسيحى ، وخاصة لدى طائفة الدومنيكان التى ينتمى إليها توماس الأكوينى . وهذه الكتب شملت كتب الغزالى وابن سينا . والبخارى ، كما كانت تضم كتب ابن رشد أيضا ، ككتاب تهافت التهافت ، وكتاب فصل المقال ، وكتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة . ومن المعروف أن رئيس كنيسة طليطلة كان قد أرسل بعثة من طائفة الدومنيكان إلى شمال أفريقيا لدراسة اللغة العربية والاطلاع على الثقافة الإسلامية وكتبها، علّهم يجدون فى هذه الكتب ما يزودهم بسلاح يدافعون به عن عقائدهم . وكان « ريموند مارتان » على رأس هؤلاء القسس . ولاشك فى أنه اهتدى إلى كتب ابن رشد وأكب على قراءتها ، وأخذ منها شيئا كثيراً . والدليل على ذلك ما نراه من تطابق تام بين وجهات النظر عند هذين المفكرين ؛ بل ما نجده من ترجمة تكاد تكون حرفية لبعض نصوص ابن رشد . فمثلا نجد لدى ابن رشد رسالة صغيرة اسمها « ضميمة فى العلم القديم »، وهى تلك التى أضافها إلى كتابه « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » . وهى تبدو فى صورة رسالة كتبها ابن رشد إلى أحد أصدقائه ، جوابا عن سؤال وجهه إليه بشأن اختلاف الفلاسفة فى تحديد صفة العلم الإلهى : أهو كلى أم جزئى ؟ فيعرض ابن رشد المشكلة فى كل قوتها ، ويقول إن من لا يعرف العقد لا يعرف الحل ، أى أنه لابد من إبراز هذه المشكلة فى كل تفاصيلها المعقدة حتى يمكن حلها حلا حاسما . وأخيراً ينتهى فيها إلى أن سبب الخلاف بين المفكرين الإسلاميين يرجع إلى أنهم قد أساءوا تحديد المشكلة عندما أرادوا أن يطبقوا صفات العلم الإنسانى ، الذى يقال إنه جزئى أو كلى ، على العلم الإلهى ،

مع أنه لا وجه للمقارنة ولا مبرر لها ؛ إذ أن علم الله مختلف تماما عن علم الإنسان . فعلمه تعالى سبب فى وجود الأشياء ، فى حين أن علم الإنسان مسبب عن وجود الأشياء ،أى أن علم الله سابق للأشياء وعلم الإنسان لاحق لها . فإذا كان الأمر كذلك فمن الخطل فى الرأى أن نقول إن علم الله كلى أو جزئى ، بل الأولى أن نقول إنه علم خاص بكل شىء ؛ لأنه خالق كل شىء .

فجاء « ريموند مارتان » وحدد المشكلة ، كما فعل ابن رشد ، وأعطى حله لها على نفس الأساس الذى اختاره فيلسوفنا، كما أنه لم ينس أن يقلده أيضا فى أن يكتب هذه الرسالة على هيئة رسالة يرد بها على سؤال وجهه إليه أحد أصدقائه ، فهو يسميها « رسالة إلى صديق » .

ذلك مثال واحد نذكره من بين أمثلة لا حصر لها ؛ لأن كتاب « ريموند مارتان » المسمى « طعنة خنجر موجهة إلى المسلمون واليهود » يشبه كتاب ابن رشد فى تقسيم فصوله وترتيب موضوعاته . فإذا كانت الأفكار مشتركة عند الرجلين ،وإذا كانت هذه الأفكار عند « ريموند مارتان » ترجمة حرفية لما نجده عند ابن رشد، أفلا يحق لنا أن نؤكد ونقرر أن أحدهما أخذ عن الآخر ؟ وأكثر من ذلك ، فإنا نجد ترتيب المسائل عند توماس الأكوينى يشبه ترتيبها عند ابن رشد ، فهل يرجع ذلك إلى محض الصدفة وتوافق الخواطر ، أم الأولى أن نحترم المنطق ، ونقول إن توماس الأكوينى أخذ هذا الترتيب عن ريموند مارتان ، وأن هذا الأخير أخذه عن ابن رشد [١] ؟

وهل من توارد الخواطر مثلا أن نجد عند مؤلف مسيحى معاصر تخصص

---

(١) انظر الفصل الأول من كتابنا «نظرية المعرفة عند ابن رشد» .

فى دراسة « توماس الأكوينى » فقرة تكاد تكون ترجمة حرفية لفقرة نجدها عند ابن رشد فى كتاب تهافت التهافت [١] . وأشير هنا إلى أن الأستاذ « جلسون بالكوليج دى فرانس » ، كتب فى كتابه عن « المذهب الأكوينى » فقرة عن فكرة الخلق المباشر ، وقال : إن هذه النظرية هى إحدى درر المذهب الأكوينى ، وإنه عارض بها نظرية الفيض التى كانت ذائعة عند المسلمين ، والتى أخذها عنهم بعض المسيحيين السابقين . ومع أن الأستاذ « جلسون » يجهل اللغة العربية ، فإن الفقرة التى كتبها فى هذه المسألة مأخوذة من كتاب الخلاصة اللاهوتية لتوماس الأكوينى . أليس هذا دليلاً قاطعاً على أن التوافق بين أسلوب « جلسون » وأسلوب ابن رشد ليس إحدى المعجزات ، وإنما هو أمر يمكن تفسيره تفسيراً علميًّا لا غلو فيه ، وهو أن « توماس » أخذ النص عن ريموند مارتان . وهذا أخذه عن ابن رشد . ولا نريد الاستطراد بذكر أمثلة كثيرة تدل دلالة واضحة على النقل ؛ وإنما يكفى أن نقول إن المعجزات فى المجال الفكرى والفلسفى أمر لا يمكن التسليم به . وكيف نلجأ إلى تفسير التوافق بين المذهبين بالصدفة إذا أمكن تفسيره تفسيراً آخر يقبله العقل بل يحتمه ؟

ونقول من جانب آخر : إننا لما درسنا الآراء الدينية لدى ابن رشد و « توماس الأكوينى » دراسة فاحصة وجدنا وجه الشبه الكبير بين وجهة نظر كل منهما . فهناك وجه شبه قوى فى المنهج وفى الأمثلة والآراء ، وتوجد أحياناً أوجه شبه تدعو إلى الدهشة فى الألفاظ والمصطلحات .

وهكذا ، نجد أن هذه الآراء التى اقتبسها الفيلسوف المسيحى من المصادر الإسلامية ، ولا سيما من الإنتاج الفلسفى لابن رشد ، ظهرت لدى معاصريه

(١) المصدر السابق . ص ٧٦ .

بمظهر الآراء الجديدة المبتكرة . فكانت سبباً فى ذلك المجد العريض الذى نعم به حتى الآن فى العالم الغربى . إنهم يصورونه فى مظهر الرجل العبقرى الذى وقف فى طريق الفكر الإسلامى ، والذى قهره . ولذا نجد أن بعض أهل الفن عندهم صوره وهو يطأ رأس ابن رشد بقدمه . لكن الحقيقة لاتعدو أن يكون « توماس الأكوينى » قد أخذ آراء ابن رشد الحقيقية لكى يرد بها على الملحدين من أبناء ملته، أى على هؤلاء الذين زعموا أنهم تلاميذ ابن رشد بسبب اطلاعهم على شروحه لكتب أرسطو.

ولقد ساعد « توماس الأكوينى » على ادعاء العبقرية أنه استقى آراءه من المصادر الإسلامية الصحيحة التى كانت كنزاً عثر عليه قسس الدومينكان فى شمال أفريقية ، فاحتفظوا به لأنفسهم . وكان من اليسير عليهم بعد ذلك أن يدعوه لأنفسهم، وأن يحاربوا به خصومهم . وواضح أن ادعاء البطولة والعبقرية، وسط هذه الجهالة العامة ، التى كانت السمة المميزة لأهل الفكر فى أوربا فى العصور الوسطى — نقول لم يكن ادعاء البطولة والعبقرية فى مثل هذه الحال بالأمر العسير .

ولو أن أعداء رجال الكهنوت فى أوربا اهتدوا ، هم الآخرون،إلى الإنتاج الحتمىّ لا بن رشد لما استطاع خصومهم ادعاء البطولة ، أو لربما بحث الخارجون على الكنيسة عن رجل آخر سوى ابن رشد ، لكى ينسبوا إليه إلحادهم .

لكن الأمور جرت على خلاف ذلك ، فأفاد رجال الدين هناك من تفكيرنا الإسلامى ،بينما انصرف خصومهم إلى ادعاء التتلمذ على ابن رشد . ومع ذلك ، فمن هذا الطريق الأخير نفذت فلسفة أرسطو ، كما نفذت

علوم العرب ، إلى أوربا ، ابتداء من القرن الثالث عشر ، فكانت سببا لظهور النهضة الحديثة عندهم .

٦ – منهج ابن رشد فى التوفيق بين الدين والعقل :

حقًّا سبق آخرون ابن رشد فى محاولة التوفيق بين الدين والعقل . وربما كانت محاولة الغزالى فى هذا الصدد أحق المحاولات بأن يشار إليها . غير أن فيلسوف قرطبة ، الذى يظن عادة أنه خصم لدود للغزالى ، قد فاق صاحبه فى التوفيق بين الدين والفلسفة . ونقول هذا الرأى بناء على النتائج التى وصلنا إليها فى دراسة منهج كل من هذين الفيلسوفين العظيمين . وقد بينا منهج الغزالى فى فصل سابق[1].

ومن المؤكد أن النقطة الهامة التى يتفق فيها هذان الفيلسوفان تنحصر فى موقفهما من علم الكلام وأصحابه . فقد أخذ كلاهما من علماء الكلام أنهم أهل جدل وشغب ، بل قال الإمام الغزالى إن الشر إنما نبغ فى هذه الأمة منذ ظهر علماء الكلام ، الذين أرادوا أن يضيقوا رحمة الله الواسعة ، وأن يجعلوا الجنة وقفاً على شرذمة يسيرة من المتكلمين[2] وذلك لأن كل فريق منهم يكفر من يخالفه فى الرأى ، ثم يتجاوز كل فريق منهم هذا الحد إلى تكفير عوام المسلمين ، إذا هم لم يؤمنوا بمنهجهم فى البرهنة على العقائد الإسلامية ، مع أن الإيمان الذى قد يكتسب عن طريق الجدل والشغب والتفريع لا يرقى ، بحال ما ، إلى قوة إيمان العامة .

أما ابن رشد فقد أراد ، هو الآخر ، أن يبرهن لنا برهنة تفصيلية

(١) انظر الفصل الثانى .

(٢) انظر ص ٩٧ .

على فساد مناهج علماء الكلام ، وأن يبين كيف تصدع الصرح ، وتشتت الفكر ، وتفرقت هذه الأمة بسبب جدل علماء الكلام وانصرافهم إلى تكفير بعضهم بعضاً ، وإلى تقليد شيوخهم وتعطيل عقولهم ، فانصرفت كل فرقة منهم إلى اللجج والتظاهر بالمعرفة ، ولو كان ذلك على حساب التفكير السليم والشريعة الحقة .

وفى رأينا أن علماء الكلام ، وإن ظنوا أنهم أقرب إلى روح الدين من أمثال الكندى وابن رشد ، فإنهم لم ينصفوا أنفسهم ولم ينصفوا الفلاسفة . فقد كان منهج الكندى وابن رشد أقرب إلى منهج القرآن من منهجهم فى كثير من المسائل ؛ بل نقول إن منهجهم كان منهجاً واهيا ؛ لأنه منهج جدل لا منهج إقناع . وهو أعجز عن أن يقنع علماء الكلام أنفسهم ، بدليل أنهم لم يؤلفوا جبهة واحدة ، واختلفوا فيما بينهم ، ولم يفطنوا إلى ما فطن إليه ابن رشد ، وهو أن خلافهم فى كثير من المسائل يرجع إلى سوء تحديدهم إياها .

وفى كتاب مناهج الأدلة ، يبين لنا ابن رشد أن المشكلات التى فرقت بين الأشعرية والمعتزلة مشكلات مزعومة ؛ بل هى مشكلات لفظية ، وأن المسائل لو عولجت بطريقة علمية منطقية بعيدة عن روح التعصب لما وجد هؤلاء ما يوجب الخلاف بينهم ، أو ما يدعوهم إلى التراشق بالكفر .

لقد اختلف علماء الكلام فى مسألة الصفات الإلهية والصلة بينها وبين ذات الله سبحانه[١] ، كما اختلفوا فى مسألة الجهة وفى إمكان أو استحالة رؤية الله تعالى فى الحياة الأخرى ، وفى الحسن والقبيح ؛ ولم يتفقوا فى

(١) سخر الغزالى من رأى الأشعرية فى الصفات ، دون أن يشير إليهم صراحة ؛ وذلك فى كتابه « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » .

مسألة العدل والجور والقضاء والقدر إلخ . فأراد ابن رشد أن يبين لهؤلاء جميعاً أن العقائد الإسلامية ، مطابقة للعقل ، ومن ثم فليس هناك ما يوجب الخلاف .

ولنعرض الآن لأهم المسائل التى عالجها هذا الفيلسوف الدينى فى كتابه مناهج الأدلة فى عقائد الملة .

المسألة الأولى : أدلة وجود الله

لقد ذهب فريق من المسلمين إلى أن الدليل على وجود الله لا يعتمد على العقل ؛ بل السبيل إلى ذلك هو الاعتماد على ما جاء به القرآن الكريم أو الوحى . وهؤلاء هم أهل الظاهر ، الذين كانت لهم الغلبة فى بلاد الأندلس وفى المغرب فى العصر الذى عاش فيه ابن رشد . وكأن هؤلاء ، الذين يحقرون من شأن العقل ، يظنون أن التصديق بالوحى نفسه لا يحتاج إلى استخدام العقل ! ويرى ابن رشد ألا يشغل نفسه بهؤلاء القوم . ولا ترضى نفسه أن يصفهم بالضلال ، كما فعل علماء الكلام ؛ بل قال فى شأنهم : إنه متى وجد جماعة من الناس يعجزون عن استخدام عقولهم فى معرفة وجود الله فما عليهم إلا أن يؤمنوا به بالطريقة التى يرتضونها. لكنه لم يتورع عن السخرية بهم ، فقال ، بعد أن ذكر لهم عدداً من الآيات التى دعا الله فيها الناس إلى الإيمان بوجوده عن طريق العقل : « ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القريحة أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التى نصبها صلى الله عليه وسلم للجمهور ، وهذا هو أقل الوجود . فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع » .

أما علماء الكلام ، من أشعرية ومعتزلة ، فقد زعموا أنهم يعتمدون

على العقل للبرهنة على وجود الله ، فاستخدموا دليلين مشهورين عند دارسى علم الكلام ، أى علم التوحيد ، وهما :

(١) دليل الجوهر الفرد :

ويتلخص فى أن الأجسام الموجودة فى العالم تتكون من أجزاء ، وهذه الأجزاء يمكن قسمتها إلى أجزاء ، وهكذا . لكن هذا التقسيم لا يستمر إلى ما لا نهاية له ؛ بل يجب الوقوف عند جزء لا يتجزأ . وهذا الجزء الذى لا يتجزأ هو الجوهر الفرد . وكل الجواهر الفردة تعرض لها حالات مختلفة . وهذه الأحوال هى التى يطلقون عليها اسم الأعراض . وهى حادثة لأنها متغيرة . وما دامت الجواهر لا تنفصل عن الأعراض ، إذن لابد أن تكون حادثة مثلها ؛ لأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، حسب مبدأ مشهور لديهم . ولما كانت الجواهر حادثة ، فالأجسام حادثة ، ثم العالم حادث ، ولابد له من محدث ، وهو الله[١] .

ويناقشهم ابن رشد فى هذا الدليل ، فيرى أولا أنهم يعتمدون على نظرية إغريقية قديمة ، هى نظرية الذرة التى قال بها ديمقريطس. ونلاحظ أن نظرية الذرة عند القدماء قد استخدمت لتحقيق غرض مناقض لما يريده المعتزلة والأشاعرة ، أى أنها كانت سبيلا إلى إنكار وجود الله وإلى تفسير الكون تفسيراً ماديا بحتا . هذا إلى أنه من العسير أن نبرهن بطريقة عقلية على حدوث جميع الأعراض ، بناء على ما نلاحظه من حدوث بعضها . فإذا تبين لنا أن النبات ينمو ثم يصفر ثم يندثر فهل يتبين لنا ، عن طريق الحس أو التجارب ، أن الزمان له أول وآخر ؟

---

(١) سخر الإمام الغزالى من هذا الدليل . انظر المصدر السابق ، وانظر ص ٩٩ من هذا الكتاب .

وليس معنى ذلك أن ابن رشد يقول بقدم العالم ، ولكنه يريد القول بأن أهل علم الكلام يعجزون عن إثبات حدوث الزمان والعالم بطرقهم الجدلية .

وإذا سلمنا أن العالم حادث، بناء على براهينهم الجدلية ، لم تنته الشبهات ؛ إذ يبقى أن نسأل : لماذا حدث العالم فى لحظة دون أخرى ، وهل طرأ على الإرادة الإلهية ، التى رأت إيجاده فى هذه اللحظة أو تلك ، عزم أو تصميم جديد؟ فما جواب علماء الكلام عن مثل هذه الاعتراضات ؟ ربما وجدوا حلولا أخرى أكثر تعقيداً وتفريعاً . ولو سلمنا لهم أن ردودهم حاسمة ، لبقى أن نسأل : هل هذه هى الطريقة الشرعية السهلة الواضحة التى جاءت فى القرآن الكريم ؟ والحق، كما يقول ابن رشد، أن هذا الدليل ليس شرعيا ولا فلسفيا : « وطريقتهم التى سلكوها فى بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزأ ، وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد ، طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل ، فضلا على الجمهور . ومع ذلك فهى طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود البارئ » . وهى ليست برهانية ؛ لأن البرهان المنطقى هو الذى يفرض نفسه على العقول فى مختلف مستوياتها ؛ لأن العامة تسلم بالدليل المنطقى إجمالا ، وتسلم به الخاصة والعلماء إجمالا وتفصيلا . وهى طريقة غير شرعية، وذلك لأن القرآن الكريم لا يحتوى على دليل الجوهر الفرد .

(ب) دليل الممكن والواجب :

وقد لجأ المتكلمون إلى دليل آخر سموه دليل الممكن والواجب[١] ، وهو يتلخص فى أن كل ما يوجد فى العالم يمكن أن يوجد على نحو مخالف

(١) ينسب هذا الدليل إلى الإمام أبى المعالى الجوينى أستاذ الإمام الغزالى.

لما هو عليه ؛ بل العالم نفسه يمكن أن يحتل من الفراغ غير المكان الذى يوجد فيه . وأكثر من ذلك ، فمن الممكن أن يخلق الله عالماً أفضل من هذا العالم الحالى . وقد استدلوا على فكرتهم هذه أيضاً بأنه من الممكن أن يصعد الحجر إلى أعلى ، بدلا من أن يسقط إلى أسفل ، وأن يهبط اللهب إلى أسفل ، بدلا من أن يصعد إلى أعلى، إلخ . ومتى كان الأمر كذلك فالعالم حادث ولابد له من محدث . وقد خيل إلى أصحاب هذا الدليل أنه دليل قوى ؛ لأنه يبرهن ، فى الوقت نفسه ، على حرية الإرادة الإلهية المطلقة .

لكن ابن رشد يوجه ضروب النقد إلى هذا الدليل ، فيرى أنه ليس عقليا ولا شرعيا . أما أنه ليس عقليا فذلك لأنه يخالف البداهة الحسية ، كما أنه يتنافى مع روح العلم . فنحن نجد أن الواقع يكذبهم ؛ لأننا نرى أن لكل نوع من الكائنات خلقته الخاصة ، ونعلم أن هناك أسباباً وقوانين أودعها الله فى الكون . فهم يريدون إذن إنكار وجود الأسباب الطبيعية التى خلقها الله . وقد ظنوا أننا إذا كنا نجهل السبب فى أن الحركة شرقية أو غربية فمعنى ذلك أن هذا السبب غير موجود . فهناك إذن ، كما يرى ابن رشد ، أسباب للحركات السماوية ، وإذا كانت هذه الأسباب مجهولة لدى طائفة من الناس ، فليس معنى ذلك أن تلك الحركات يجوز أن تختلف . وفى الجملة يعتقد ابن رشد أن هؤلاء المتكلمين يتخذون جهلهم بالقوانين سبيلا إلى القول بجواز أن يكون العالم على نحو مخالف لما هو عليه الآن .

وقد سخر منهم عندما شبههم بالرجل العامى الذى يرى شيئاً مصنوعاً ، فيعتقد أنه يمكن أن يكون على نحو آخر مخالف لما هو عليه ، مع أدائه لنفس الوظيفة التى صنع من أجلها . «ويشبه أن يكون ما يعرض

للإنسان ، فى أول الأمر ، عند النظر فى هذه الأشياء شبيهاً بما يعرض لمن ينظر فى أجزاء المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع . وذلك أن الذى هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما فى تلك المصنوعات ، أو جلها ، ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه ، الذى صنع من أجله ! ! »

وليس دليلهم ، من جانب آخر دليلا شرعيا ، لأنه ينتهى إلى إنكار حكمة الله وعنايته بما خلق . إنهم أرادوا أن يؤكدوا المشيئة المطلقة ، فانتهوا إلى إنكار الحكمة . هذا إلى أن إنكارهم لوجود القوانين الطبيعية معناه الاتجاه إلى القول بالمصادفة أو الاتفاق ، وهذا هو رأى الماديين الملحدين.

« وإذا لم تكن للشىء أسباب ضرورية تقتضى وجوده على الصفة ، التى هو بها ذلك النوع موجود ، فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره ، كما أنه لو لم يكن ههنا أسباب ضرورية فى وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلا ، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع ؛ وأى حكمة كانت تكون فى الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأى عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الإبصار مثلا يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين ، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف ؟ وهذا هو إبطال للمعنى الذى سمى به نفسه حكيما ، تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك » .

أما مشكلة حرية الإرادة التى تعللوا بها فإنها بمأمن من كل شبهة ؛ وذلك لأن الله سبحانه يريد كل شىء عن علم تنكشف له به جميع الكائنات فى جميع لحظات الزمن . وإرادته سبحانه تختلف عن الإرادة البشرية الناقصة التى تردد بين عدة احتمالات جيدة ورديئة بسبب نقص العلم الإنسانى وعجزه عن معرفة ما سيقع فى المستقبل .

ثم إذا نحن سلمنا أن دليلهم منطقى ، وليس مخالفاً للشرع ، فإن نفس الشبهات التى أثارها الدليل السابق ، ستطل برأسها مرة أخرى ؛ إذ لنا أن نتساءل : ولماذا أراد الله أن يحدث العالم الممكن فى لحظة دون أخرى ؟ ولو فرضنا أنهم استطاعوا الرد على هذه الشبهة ، لبقى بعد ذلك كله أن القرآن الكريم لا يحتوى على هذا الدليل الذى لا يقنع أحداً ، أو لا يقنع إلا بشق الأنفس .

كذلك نقد ابن رشد دليل المتصوفة على وجود الله ، وهو الدليل الذى يعتمد على الذوق الصوفى فقال : إن الدين الإسلامى جاء لجميع الناس لا لطائفة خاصة . هذا إلى أن الآيات التى تحث على النظر والتفكير أكثر بكثير من تلك الآيات القليلة التى يتأولها الصوفية للبرهنة على وجهة نظرهم الخاصة .

إذن ، فما الأدلة التى يرتضيها ابن رشد ؟ إنه يرى أن أدلة الشرع هى أدلة العقل ، ويريد بها :

(١) دليل العناية الإلهية :

قد ثبت بالبداهة الحسية ، وبالعقل أيضاً ، أن كثيراً من الأشياء والكائنات كأنما قصد بها الإنسان . وليس من الممكن أن تكون ملاءمة الكون وظواهره لحياة الإنسان وليدة الصدفة أو الاتفاق . حقا قد يقال إن القول بوجود عناية خاصة بالإنسان معناه أننا نريد اتخاذه محوراً للكون . نعم قد يقال ذلك وقد يقال أكثر منه . وقد تبدو مثل هذه الحجج مقنعة لدى من يصر على أن ينتقص من قدر نفسه . ويأبى أن يعترف بأن الله كرمه ، بأن جعله بشراً . لكن كثرة العلماء الذين يكابدون مشقة العلم يجزمون

بأن هناك عناية بما فى هذا الكون ، وأن هذه العناية لا يجوز مطلقاً أن تكون وليدة الصدفة .

والشرع يؤكد ما تشهد به البداهة الحسية والنظرة العقلية السليمة ، وهنا يستشهد ابن رشد بآيات عديدة من القرآن .

(ب) دليل الاختراع أو السببية :

وهو دليل يمتاز أيضاً بالبداهة والوضوح . فإن ظاهرة الاختراع بينة فى الحيوان والنبات ؛ بل فى جميع أجزاء العالم ، وكل ظواهر الكون مسخرة لوظائف محددة . وما كان مسخراً فلابد من أن يكون مخلوقاً . وهذا الدليل يشبه سابقه فى أنه دعوة صريحة إلى البحث والدراسة لمعرفة أسرار القوانين والغايات التى أودعها الله فى هذا الكون . ثم هو برهان الشرع فى الوقت نفسه بدليل الآيات العديدة التى وردت فى هذا المعنى[١] .

فهل هناك من ريب إذن فى أن أدلة ابن رشد على وجود الله تفضل أدلة الأشاعرة والمعتزلة ؟ أو لم يكن أولى بهؤلاء ألا يتكايسوا بالمعرفة ، وألا يتباهوا بالجدل والتفريع فى غير ما يجدى؟ ومما يدل على صدق وجهة ابن رشد أن القرآن الكريم قد جمع بين هذين الدليلين فى كثير من آياته .

المسألة الثانية : الوحدانية

لقد اعتمد علماء الكلام ، أشعرية ومعتزلة ، على نفس الآيات القرآنية للبرهنة على وحدانية الله كقوله تعالى: « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ، وقوله : « ما اتخذ الله من ولد ، وما كان معه من إله إذاً لذهب كل

---

(١) انظر النص الأول : وهو مأخوذ من « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » .

إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون » ، وقوله عز وجل : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا » ، ثم استنبطوا من ذلك دليلا جدليا مشهوراً يسمى بدليل التمانع ، وهو يمتاز بأنه دليل غير مقنع ومثير للشبهات فى آن واحد .

ويتلخص هذا الدليل فى أنه لو وجد أكثر من إله واحد لاختلفت الآلهة . فلو فرضنا أن هناك إلهين أراد أحدهما أن يوجد العالم ، وأراد الثانى ألا يوجده ، فلابد من افتراض ثلاثة احتمالات : فإما أن تتم إرادة كل منهما ، وإما ألا تتم إرادة أىّ منهما ، وإما أن تتم إرادة أحدهما دون الآخر . فعلى الاحتمال الأول يكون العالم موجوداً ومعدوماً فى آن واحد ، وعلى الاحتمال الثانى يكون العالم لا موجوداً ولا معدوماً ، وعلى الاحتمال الثالث يكون الذى تتم إرادته هو الإله حقيقة ، لأن الآخر عاجز ، والعاجز لا يكون إلهاً .

وقد يبدو هذا الدليل مقنعاً ، لكنه ليس كذلك ، إذ لنا أن نتساءل : لماذا لا يتفق الإلهان بدلا من أن يختلفا ، ولا سيما أننا نرى أن البشر يتفقون ، فتكون نتائج اتفاقهم جودة فى العمل ودقة فى الصنع ، مما دعا بعض علماء الكلام إلى القول بأن دليل الآيات السابقة ليس منطقيا ، بل هو مجرد دليل خطابى يراد به الإقناع ، لأنه من الجائز الاتفاق على خلق العالم بنظامه الذى نشاهده .

ويكشف لنا ابن رشد عن الخلل فى برهنة المتكلمين الذين أساءوا فهم الآيات السابقة ، فظنوا أنها من القياس الشرطى المنفصل ، مع أنها تتضمن قياساً شرطيا متصلا ، وهو أساس المنهج العلمى الحديث الذى أظهر إنتاجه المذهل فى الكشوف العلمية المعاصرة .

فقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » يمكن عرضه على النحو البرهانى الآتى : لو فرضنا وجود أكثر من إله واحد لفسد العالم ، ولكن هذا الفرض غير صحيح لأن العالم ليس فاسداً . إذن ليس هناك إلا إله واحد خلق هذا العالم بعلمه وحكمته . وأما قوله تعالى : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض » فمعناه أن اختلاف أفعال الآلهة لا يمكن أن يترتب عليه فعل واحد ، لكننا نرى عالماً واحداً متسقاً ، إذن لا يعقل أن يكون هذا العالم موجوداً بسبب آلهة مختلفة الأفعال . وأما قوله تعالى : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا » فهو خاص بحالة احتمال الاتفاق لا الخلاف . ومعناه أنه لا يجوز عقلا أن يوجد إلهان تتحد أفعالهما ؛ إذ لو كان هناك إلهان يفعلان فعلا واحداً لوجب أن تكون نسبتهما إلى العرش واحدة ، مع تنزيه الله عن الجسمية ، ولما كان هناك معنى لتعددهما .

فلما غفل المتكلمون عن معنى هذه الآيات استنبطوا دليلا يتجه إليه الطعن . وقد جاء ذلك كله بسبب اعتقادهم أن الآيات تحتوى على قياس شرطى منفصل ، مع أنها تنطوى على قياس شرطى متصل « وقد يدلك على أن الدليل الذى فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذى تضمنته الآية ، أن المحال الذى أفضى إليه دليلهم غير المحال الذى أفضى إليه الدليل المذكور فى الآية ، وذلك أن المحال الذى أفضى إليه الدليل الذى زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد ، إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام ، وليس فى الآية تقسيم . فدليلهم الذى استعملوه هو الذى يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل ، والدليل الذى فى الآية هو الذى يعرف فى صناعة المنطق بالشرطى المتصل ، وهو غير المنفصل . ومن نظر فى تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين » .

المسألة الثالثة : مشكلة الصفات والذات

لقد سوى المعتزلة بين ذات الله وصفاته،خوفا من أن يؤدى القول بتعددها إلى ما وقع فيه المسيحيون عندما فرقوا بين صفات الوجود ، والعلم ، والحياة ، وقالوا إن كل صفة منها قائمة بذاتها ، فالوجود هو الأب ، والعلم هو الابن ، والحياة هى الروح القدس . ورأى الأشعرية ألا يسووا بين الذات والصفات ؛ لأن العلم غير الوجود ، والوجود غير الحياة إلخ . ثم قالوا إن صفات الله زائدة عن الذات وقائمة بها . فلما قيل لهم كيف تكون زائدة عن الذات وقائمة بها فى آن واحد ، وفى هذا تشبيه للخالق بالمخلوق ؛ لأن للإنسان ذاتا وله صفات قائمة بذاته وزائدة عليها — قالوا ليست الصفات هى هو ، وليست هى غيره . فقيل لهم إن فى ذلك نوعا من التناقض ، فلم يجدوا حلا .

ولذلك يحكم ابن رشد على الطائفتين بأنهما ابتدعتا فى الدين ، وفتحتا باب الفتنة ، من غير ما يدعو إلى ذلك الشر كله ، ولا سيما أن محنة خلق القرآن كانت وليدة هذا الصراع الجدلى بين الفريقين فى مسألة الصفات .

ومن قبل ، قال الإمام الغزالى ، إذا كنا لا نعرف حقيقة الذات الإلهية فكيف ندعى معرفة حقيقة الصفات الإلهية . ومن بعد ، قال ابن رشد : « قول من قال إن علم الله وصفاته لا تكيف ولا تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال إنها الذات أو زائدة عن الذات هو قول المحققين من الفلاسفة ، والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق » ، « وإذا كان هذا هكذا ، فإذاً الذى ينبغى أن يعلمه الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها ، دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل ،

فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور فى هذا يقين أصلا . وأعنى ههنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية ، وسواء حصلت له صنعة الكلام أو لم تحصل له . فإنه ليس فى قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة ؛ إذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن تكون حكمة جدلية لا برهانية ، وليس فى قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق فى هذا » [١] .

ومما هو جدير بالملاحظة حقا أن نجد لابن عربى فى هذه المسألة موقفاً شبيها بموقف ابن رشد . فإنه يرى هو الآخر ، على غرار كل من الغزالى وابن رشد، أن الصفات الإلهية لو كانت زائدة على ذات الله ، كما يقول علماء الكلام من الأشاعرة،لكان معنى ذلك أننا نحكم على ذات الله سبحانه بشىء زائد عليها وليس هو عين الذات الإلهية . ولذلك نرى هذا المتصوف يقول : « وهذه مسألة زلت فيها أقدام كثير من العلماء ، وأضلهم فيها قياس الشاهد على الغائب ... وهذا غاية الغلط » ولا ريب فى أن التفرقة بين عالمى الغيب والشهادة تعد الأساس الرئيسى العقلى الذى اعتمد عليه ابن رشد فى حل المشكلات المزعومة التى أثارها جدل المتكلمين والفلاسفة . ومع أن ابن عربى لا يستخدم تلك التفرقة دائماً ، وأنه إذا استخدمها فقد يفهمها فهما مخالفا لابن رشد، إلا أنه يفسر لنا هنا لماذا كان رأى الأشعرية فى تلك المسألة فى غاية الغلط . ذلك أنه يبين لنا أن إصدار أحكامنا على ذات نجهل حقيقتها خطأ فاحش ، يصفه هو ، لا نحن ، بأنه « جهل عظيم » [٢]

---

(١) مناهج الأدلة الطبعة الرابعة .

(٢) الفتوحات المكية مجلد ٣ ص ٤٦٨ .

المسألة الرابعة : مسألة الجهة والجسمية والرؤية

وتتصل مسألة الجهة بمسألة الجسمية ، فقد اعتقد بعض السذج من المسلمين أن الله جسم لا يشبه الأجسام ، وقد تأثر هؤلاء بالإسرائيليات ؛ فى حين أن كلا من الأشعرية والمعتزلة ينفون الجسمية ، وإن كان الأشعرى أقرب إلى المشبهة منه إلى المعتزلة . أما ابن رشد فقد رأى أن يلتزم ما جاء به الشرع فلا يصرح للجمهور لا بإثبات الجسمية ولا بنفيها . هذا إلى أن القول بالجسمية يتناسب على نحو ما مع القول بوجود الله فى جهة معينة ، وتلك فى الحق إحدى المشكلات الحقيقية التى تعثر فيها ابن رشد .

أما ابن عربى فإنه يوجب أن نصف الله بما وصف به نفسه ، دون أن يلجأ إلى تأويل الآيات التى توهم الجسمية ؛ فنقر فيما بيننا وبين أنفسنا بأننا على بينة من صدق الرسول وأنه أعلم بالله منا ، إذن يجب الإيمان بما وصف الله به نفسه ، ونترك علم ذلك لله ورسوله . فالخير كل الخير أن نسلم بما جاء به الوحى ، وأن نؤمن على ما قاله الله عن نفسه . لكن ينبغى أن نقرر هنا أن هذا المتصوف يرى من جانبه أن الله يلهم العارفين بمعرفة الأمر على حقيقته فيما يتصل بهذه الصفات التى توهم الجسمية ، وهو يربط ذلك بفكرة أساسية عنده ، وهى فكرة وحدة الوجود .

وأيًّا ما كان الأمر ، فإن المعتزلة تنفى الجهة لأنها نفت الجسمية ، فى حين أن الأشعرية تنفى الجسمية وتؤكد الجهة ، مما دعا ابن رشد إلى القول بأن الأشعرية لجأوا فى مسألة الرؤية ، التى ترتبط بهذه المسألة أيضاً ، إلى حجج سوفسطائية . أما حجج المعتزلة فتتلخص فى أن إثبات الجهة لله تعالى معناه القول بأنه فى مكان ، وهذا يؤدى إلى الجسمية . ولذا أولوا جميع الآيات التى

جاءت تثبت الجهة فى القرآن ، من مثل قوله تعالى . « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ، ثم يعرج إليه فى يوم كان مقداره ألف سنة » . إلى غير ذلك من الآيات ؛ كما أولوا أحاديث الرسول التى جاء فيها أن الله ينزل إلى السماء الأولى ، وقالوا إنها أحاديث آحاد .

أما الأشعرى فإنه لما أثبت لله وجهاً ويدين — وإن لم يكن ذلك شبيها بالوجه واليدين عند الإنسان — فقد مال إلى المشبهة ، وأثبت الجهة ، ورفض تأويل آيات العرش ، واستشهد بأحاديث النزول التى أشرنا إليها . ولما رفض تأويل المعتزلة للآيات ، أخذ يجادلهم لكى يقهرهم على القول بأن الله لو كان فى كل مكان ، كما يقولون ، لكان فى كل جزء من أجزاء العالم ، وفى بطن مريم أيضاً . وهذا مثال لما قد ينتهى إليه اللجج الذى لا تقوده الرغبة فى الوصول إلى الحقيقة . غير أن أتباع الأشعرى من المتأخرين مالوا إلى رأى المعتزلة، على حد ما يذكره ابن رشد . فهو يقول : « وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة ، من أول الأمر ، يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعها على نفيها متأخرو الأشعرية ، كأبى المعالى ، ومن اقتدى به »[1] .

وربما توقعنا من ابن رشد أن يتبع المعتزلة ، لكنه آثر هنا أن يسلك مسلك الأشعرى ، واستدل على الجهة بنفس الآيات والأحاديث التى استدل بها المشبهة وأبو الحسن الأشعرى . وتلك نقطة قلقة فى مذهبه ؛ لأنه ينكر الجسميه والرؤية البصرية ، ومع ذلك فإنه يثبت الجهة . وهو متأثر هنا بفلسفة أرسطو . وقد حاول أن يجد مفراً من هذا التناقض . فجعل يفرق تفرقة

---

(١) نفس المصدر .

سوفسطائية بين الجهة والمكان ، حتى إذا قيل له كيف يمكن أن تتصور إلهاً غير جسمي يوجد فى جهة معينة، لم يجد جوابا إلا أن يعترف بوجود نوع من التناقض ، وبأنه يجب أن ننهى الجمهور عن البحث فى أمر الجهة . وهو فى هذه النقطة الأخيرة محق لأن مسألة الجهة من أدق المسائل ، وهى من أمور الغيب التى يجب التفويض فيها .

* * *

أما فى مسألة رؤية الله فى اليوم الآخر ، تلك المسألة التى ترتبط دون ريب بالجهة ، فنجد أن المعتزلة ينفونها ؛ لأن شروط الرؤية البصرية إنما هى خاصة بالأجسام ؛ والله ليس بجسم . ولذلك تأولوا الآيات التى تثبت الرؤية، وقالوا : إن المراد بالرؤية مزيد علم يفيضه الله على قلوب المؤمنين فى الحياة الأخرى .

لكن الأشعرى كان على وفاق مع نفسه ، لأنه لما أثبت الجهة ، لم يجد غضاضة من إثبات الرؤية . وأخذ يناقش أدلة المعتزلة أو يؤول بعض الآيات القرآنية ، كقوله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » وقوله تعالى : « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى » الآية — كذلك احتج بأدلة ظنها عقلية، فقال : إن الأشياء لا ترى من حيث هى أجسام أو ألوان، وإنما ترى من حيث إنها موجودة . ولما كان الله موجوداً إذن هو يرى. ويبدو أن مثل هذه الحجة لم تقنع أتباع الأشعرى ؛ فإنا نجد المتأخرين منهم اقتربوا من المعتزلة عندما نفوا وجود الله فى جهة مقابلة وأنكروا استخدام العين فى الرؤية ، وقالوا من الممكن أن يخلق الله لعباده انكشافاً تاما لايتوقف على شروط

الرؤية العادية . وهكذا يصبح الخلاف بين الفريقين لفظيا ، لأن الرؤية تصبح بعد حذف شروطها المادية ، علما . ولهذا يقول الإمام محمد عبده : إن العلماء قد اتفقوا على نفى الرؤية بالوجه ، لأنهم يعترفون أن الله مخالف للحوادث ، وأنه ليس جسما ولا يوجد فى جهة .

وقد نقد ابن رشد رأى الأشعرى[١]. ومال إلى رأى المعتزلة ، وإن كان أكثر اتباعاً لظاهر الشرع « لأنه إذا قيل . . . : إنه نور وإن له حجاباً من نور ، كما جاء فى القرآن والسنن الثابتة ، ثم قيل إن المؤمنين يرونه فى الآخرة ، كما ترى الشمس ، لم يعرض فى هذا كله شك ، ولا شبهة فى حق الجمهور ولا فى حق العلماء ، وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم ، لكن متى صرح لهم به ، أعنى الجمهور ، بطلت عندهم الشريعة كلها أو كفروا المصرح لهم بها ، فمن خرج عن منهاج الشرع فى هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل »[١] .

* * *

المسألة الخامسة : مسألة العدل والجور والقضاء والقدر

وهى إحدى المسائل الهامة التى فرقت بين المسلمين ، وجعلت الخصومة أكثر حدة بين المعتزلة والأشاعرة ، مع أن الأمر لا يقتضى خلافا ولا خصومة . فالمعتزلة ، الذين يصفون أنفسهم بأنهم أهل العدل ، يرون أن هذه الصفة صفة كمال لله ، وهى تهدف إلى نفى الظلم عن الله سبحانه. فأفعاله تتجه إلى قصد وغاية ، وهى لا تخالف ما يقتضيه العقل الذى يفرق بين الحسن والقبيح والخير والشر . وإذن فيجب ألا يأمر الله بالقبيح أو الشر ، ولا ينهى عن الحسن

(١) انظر النص الثانى فى أواخر هذا الفصل ، ص ١٩٥ .

والخير . واستدل المعتزلة لرأيهم هذا بأن العقل كان أساسا لتقرير القيم الأخلاقية قبل ورود الشرائع ، وجاءت الرسالات مؤكدة ومعينة له . ولما كان الله عادلا حكيما فهو يريد الخير لعباده . وربما غلت هذه الطائفة عندما قالت بأنه يجب على الله أن يفعل الصلاح والأصلح لعباده ، وربما أخذ عليهم أنهم يستخدمون هنا كلمة تدل على عدم التأدب فى حقه تعالى ، عندما يوجبون عليه فعلامن الأفعال . ومهما يكن من أمر ، فإنهم يقررون أن الله لا يريد الشر لعباده ، وإلا لكان ظالما . ثم استدلوا على وجهة نظرهم بآيات عديدة من القرآن الكريم .

أما الأشعرى فسلك مسلكاً مضاداً . فقال بالحرية الإلهية التى لا تخضع لشريعة . فلله أن يخلد الأنبياء فى النار والكفار فى الجنة؛ لأن إرادته مطلقة . وليس لأحد أن يوجب عليه فعل الصلاح أو الأصلح لعباده ؛ بل ذهب إلى القول بأن أفعاله تعالى ليست معللة بغاية أو غرض . ودليل ذلك أنه ليس كل ما فى العالم خيراً ؛ بل فيه شر كثير . وقد ابتلى المسلمون بأمثال الحجاج وزياد بن أبيه . ثم إنه يقرر أن الشر لما كان موجوداً فى العالم فالله مريد له . فهو يريد الكفر لعباده العاصين ، ويريد الإيمان لمن يريد هدايته ، أى أن العبد ليس له اختيار فيما يريده الله له من طاعة أو عصيان .

ثم جعل يكفر المعتزلة ، ويتهمهم بالزندقة[١] واتباع المجوس الذين يقولون إن الله لا يقدر على الشر . ثم احتج عليهم بأدلة شرعية وأخرى عقلية . فاستشهد بآيات من القرآن يمكن تأويلها دون عسر . أما الحجج

---

(١) كان الإمام الغزالى أكثر تسامحاً . انظر كتاب فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة .

العقلية فترتكز كلها على فكرته عن الإرادة الإلهية المطلقة . غير أننا نستطيع القول بأن تلك الأدلة العقلية لا تقف أمام النقد . وهى تشترك جميعها فى هذا الأساس ، وهو إنكار حرية العبد واختياره ، ثم القول باستحقاقه العذاب على أفعال لم يردها أو لم يخلقها ، بل أرادها الله وفرضها عليه .

فلما جاء ابن رشد رفض رأى الأشعرية قائلا : إنه مضاد للعقل ومخالف لروح الشرع . أما أنه مضاد للعقل فذلك ما تشهد به البداهة ؛ فإننا ندرك بحواسنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة ، وأن العبد يتجه إلى الخير أو الشر وإلى الحسن أو القبيح . ولذا كان أهلا للثواب أو العقاب . أما أن رأيهم يخالف الشرع فذلك لأنه يناقض كثيراً من الآيات القرآنية التى تصف الظلم بالقبح أو الشر ، من مثل قوله تعالى : « وما ربك بظلام للعبيد » . وقوله : « إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيما » .

ومع ذلك ، فإن الأشعرية والمعتزلة حاموا حول المشكلة دون أن يهتدوا إلى حلها . فالله يخلق الخير والشر جميعا ، لكنه يخلق الخير من أجل الخير ، ويخلق الشر من أجل ما يترتب عليه من الخير . « فلم يكن بد ، بحسب ما تقتضيه الحكمة ، من أحد أمرين ، إما ألا يخلق الأنواع التى توجد فيها الشرور فى الأقل والخير فى الأكثر ، فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل ، وإما أن يخلق هذه الأنواع ، فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل . ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل . وهذا السر من الحكمة هو الذى خفى على الملائكة

حين قال سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل فى الأرض خليفة : « قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك» إلى قوله : « إنى أعلم مالا تعلمون » — يريد أن العلم الذى خفى عنهم هو أنه إذا كان وجود شىء من الموجودات خيراً وشراً ، وكان الخير أغلب عليه أن الحكمة تقتضى إيجاده لا إعدامه .[١] »

* * *

وترتبط مسألة القضاء والقدر بمسألة العدل والجور ، لأن المعتزلة يقولون بحرية المرء حتى يكون أهلا للثواب والعقاب ؛ فى حين أن الأشعرية يقولون بنظرية الكسب ، وهى نظرية غريبة غامضة ، حتى قال الأشعرية المتأخرون: « أخفى من الكسب عند الأشعرى » . وإذا أمكن شرح الغموض بعينه قلنا إن معناها هو الآتى : إذا أراد الإنسان أن يقوم بفعل ما فإن الله يخلق له القدرة على الفعل فى اللحظة التى يريد العبد فعله فيها ، فتقترن به قدرة العبد. ويسمى هذا عندهم كسباً . وهذا يبرر فكرة الثواب والعقاب عندهم أيضاً .

ولما أراد الأشعرى أن يستدل لوجهة نظره اعتمد على الآيات التى استشهد بها أهل الجبر المحض ، لكى يبرهنوا على أن الإنسان لا قدرة له ، من مثل قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعلمون » ، وقوله : « ختم الله على قلوبهم » وقوله : « الله خالق كل شىء » ، مما يدل على أن الأشعرى ، فى الحق ، أقرب إلى الجبر المحض منه إلى أى شىء آخر . لكن الأشعرى إذا قال إن قدرة العبد لا بد أن تقترن بالفعل الذى يخلقه الله حتى يوجد الكسب ، أمكن للآخرين أن يقولوا إن وجود السكين وقدرتها على القطع شرط ضرورى

(١) كتاب مناهج الأدلة مسألة العدل والجور ، وقد ذهب كل من ابن عربى وليبتس إلى رأى قريب من ذلك أنظر مقالنا : نزعة التفاؤل بين ليبز ومحيى الدين بن عربى . مجلة الفكر المعاصر عدد مارس ١٩٧٠ .

أيضاً فى وجود فعل القتل . فهل قال أحد إن السكين يجب أن تكون مسئولة بدلا من صاحبها الذى استخدمها ؟

ومن الواضح أن مشكلة القضاء والقدر تبدو معقدة ، إذ لا يخلو رأى كل فريق من هذين الفريقين المتعارضين من حجج وجيهة . فرأى المعتزلة يتفق مع القيم الأخلاقية ، ورأى الأشعرية يتفق مع القدرة الإلهية . لكن أليس من الممكن أن نجمع بين الأمرين ، وأن نرفع هذا التناقض الذى تكاد تتمزق له بعض النفوس ؟

إن هذه المحاولة التى نتحدث عنها هى تلك التى قام بها ابن رشد . فهو يرى أن كلا من المتخاصمين أدرك جانباً من الحقيقة وجانباً من الخطأ. لذلك نجده يعرض لهذه المشكلة صراحة ، ويعترف بأن القرآن الكريم نفسه يحتوى على آيات صريحة فى الجبر ، وأخرى ليست أقل صراحة فى حرية اختيار الإنسان . فن الآيات الأولى قوله تعالى : « إنا كل شىء خلقناه بقدر » وقوله : « ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير » . ومن الآيات الثانية قوله تعالى : « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » وقوله « ولا تزر وازرة وزر أخرى » ؛ بل إن بعض الآيات يحتوى على الجبر وحرية الاختيار فى آن واحد ، مثل قوله تعالى : « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » وقوله : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » . وليس هذا التناقض الظاهرى وقفا على الآيات القرآنية ، بل هو ملموس أيضاً فى الأدلة العقلية ؛ لأن فى القول بأن العبد يخلق أفعاله انتقاصاً من قدرة الله ، وهو خالق كل شىء ، والقول

بأن الله خالق كل شىء يتعارض مع مسئولية المطيع أو المذنب . فهذا التعارض هو السبب فى الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة ، وهو الذى دعا كل فريق إلى تكفير الآخر ، وهو فى الوقت نفسه الخلاف الذى يرى أبو الوليد ابن رشد أنه لم يأت عبثا أو مصادفة ؛ بل جاء فى القرآن لكى يوحى إلى العلماء بالحل الصحيح لمشكلة القضاء والقدر .

والحل الصحيح الذى يعتقد ابن رشد أنه اهتدى إليه هو أن إرادة الإنسان ، وإن كانت حرة ، إلا أنها مرتبطة بالقوانين والأسباب الخاصة التى وضعها الله فى الكون . ويمتاز هذا الحل بأنه يعترف بحقيقة علمية ، وهى فكرة السنن والقوانين ، كما يمتاز بأنه يبين لنا أن الجبر لا يمكن أن يكون محضا ، وأن الاختيار لا يمكن أن يكون مطلقا ؛ بل نستطيع القول على نحو ما بأن الإنسان مجبر فى اختياره فى أكثر الأحيان ؛ لأنه يستخدم قدرته فى حدود ما خلق الله ، وكلما اختار طريقاً معينا فى حياته ، أصبح مجبرا ، إلى حد كبير ، على اختيار الطرق المستقبلة التى تتناسب مع هذا الطريق . وقد عبر ابن رشد عن حله هذا بقوله : « وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التى من خارج لها ، وهى المعبر عنها بقدر الله ... ولما كانت الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل فى ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليها ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ، ولا توجد بالجملة ، إلا بموافقة الأسباب التى من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود . وليس يلفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التى من خارج فقط ؛ بل بينها وبين الأسباب التى خلقها الله تعالى فى داخل أبداننا . والنظام المحدود الذى فى الأسباب الداخلة والخارجة ، أعنى التى لا تخل ،

هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده[١]، والحق أنه يجب أن نبدى إعجابنا بهذا الرجل الذى استطاع أن يصل إلى فكرة القوانين العلمية فى القرن الثانى عشر الميلادى ، وأراد تطبيقها لا على العالم الطبيعى فحسب ، بل على الظواهر النفسية ؛ فى حين يرى بعض المعاصرين أن فكرة القانون العلمى من أحدث المخترعات العلمية[٢] .

• • •

المسألة السادسة : بعث الرسل

لم يشأ ابن رشد أن يكون مقلداً لا للأشاعرة ولا للمعتزلة فى استخدامهم المعجزات المادية دليلا على النبوة ، فهوى يرى أن هذه المعجزات مثل إبراء الأكمه والأبرص ، وانقلاب العصا حية ، معجزات برانية تصلح لإقناع الجمهور الذى يرى أن من تظهر على يديه هذه الأمور الخارقة للعادة لا بد أن يكون صادقاً فى ادعائه للرسالة . أما المعجز الحقيقى فى نظر ابن رشد ، وهو المعجز الذى يسميه « الأهلى المناسب »، أو الذى يمكن أن يسميه آخرون بالمعجز الجوانى ، فهو التشريع الذى جاءت به الكتب المقدسة ، ولا سيما القرآن الكريم ، إلى جانب صفات النبوة التى تحققت فيمن نزلت عليهم هذه الكتب السماوية[٣]

• • •

وفيما يلى بعض النصوص التى تعد مميزة لكتاب مناهج الأدلة الذى اعتمدنا عليه فى بيان نظرية ابن رشد فى التوفيق بين الدين والعقل .

---

(١) نفس المصدر السابق .

(٢) انظر كتابنا المنطق الحديث ومناهج البحث . الطبعة الخامسة نشرته دار المعارف عام ١٩٦٨ ص ٨٤ .

(٣) انظر النص الثالث ص ١٩٧ وما بعدها .

النص الأول[1]

براهين وجود الله عند ابن رشد

« فإن قيل فإذ تبين أن هذه الطرق كلها [طرق المتكلمين] ليست واحدة منها هى الطريقة الشرعية التى دعا الشرع منها جميع الناس ، على اختلاف فطرهم ، إلى الإقرار بوجود البارئ سبحانه ، فما هى الطريقة التى نبه الكتاب العزيز عليها ؟ ... قلنا الطريق التى نبه الكتاب العزيز عليها ... إذا استقرئ الكتاب العزيز ، وجدت تنحصر فى جنسين : أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان ... ولنسم هذه دليل العناية . والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، مثل اختراع الحياة فى الجماد ، والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع .

فأما الطريقة الأولى فتبنى على أصلين : أحدهما أن جميع الموجودات التى ههنا موافقة لوجود الإنسان ، والأصل الثانى أن هذه الموافقة هى ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق ... ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات .

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات . وهذه الطريقة تنبنى على أصلين موجودين بالقوة فى جميع فطر الناس : أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة . وهذا معروف بنفسه فى

---

(١) انظر مناهج الأدلة طبعة الأنجلو المصرية الطبعة الثالثة ١٩٦٩ .

الحيوان والنبات ؛ فإنا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعا أن ههنا موجداً للحياة ومنعما بها . . . وأما السموات فنعلم ، من قبل حركاتها ،التي لا تفتر ، أنها مأمورة بالعناية بما هنا ومسخرة لنا ، والمسخر المأمور مخترع ضرورة . وأما الأصل الثانى فهو أن كل مخترَع فله مخترِع . فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعا له . وفى هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات . ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ، ليقف على الاختراع الحقيق فى جميع الموجودات ؛ لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع [١]...

فهذان الدليلان هما دليلا الشرع . وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع سبحانه فى الكتاب العزيز هى منحصرة فى هذين الجنسين من الأدلة فذلك بيّن لمن تأمل هذه الآيات الواردة فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى . وذلك أن الآيات . . . فى هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع : إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية ، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع ، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعا .

فأما الآيات التى تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً » إلى قوله « وجنات ألفافا » ... وأما الآيات التى تتضمن دلالة الاختراع فقط ، فمثل قوله تعالى :

---

(١) يلاحظ أن هذا الدليل يحث على المعرفة ، كما دعا القرآن إلى ذلك ، ولا يثير الجدل الذى رأيناه فى دليل الجوهر الفرد أو دليل الممكن والواجب .

« فلينظر الإنسان مما خلق ، خلق من ماء دافق » ، ومثل قوله تعالى : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت » الآية ... وأما الآيات التى تجمع الدلالتين فهى كثيرة أيضا ، بل هى الأكثر ، مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم » .. إلى قوله : « فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » ... ومثل قوله تعالى : « وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبًّا فمنه يأكلون » ... فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة فى هذين الجنسين : دلالة العناية ودلالة الاختراع . وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص ، وأعنى بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور ... » .

النص الثانى (١)

نقد رأى الأشعرية فى الرؤية

« وأما حجتهم التى أتوا بها فى إمكان رؤية ما ليس بجسم ، فإن المشهور عندهم فى ذلك حجتان . إحداهما ، وهى الأشهر عندهم ، ما يقولونه من أن الشىء لا يخلو أن يرى من جهة ما هو ملون ، أو من جهة أنه جسم ، أو من جهة أنه لون أو من جهة أنه موجود . وربما عددوا جهات أخرى غير هذه للموجود ! ! ثم يقولون : وباطل أن يرى من قبل أنه جسم ؛ إذ لو كان ذلك كذلك لما رئى اللون ؛ وباطل أن يرى لمكان أنه لون ؛ إذ لو كان ذلك كذلك لما رئى الجسم . قالوا : وإذا بطلت جميع هذه

---

(١) مناهج الأدلة – طبعة الأنجلو المصرية ص ١٨٧ – ١٨٩ .

الأقسام التي تتوهم في هذا الباب ؛فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قِبَل أنه موجود .

والمغالطة في هذا القول بينة . فإن المرئى منه ما هو مرئى بذاته ، ومنه ما هو مرئى من قبَل المرئى بذاته ، وهذه هي حال اللون والجسم . فإن اللون مرئى بذاته والجسم مرئى من قبَل اللون . ولذلك ما لم يكن له لون لم يبصَر . ولو كان الشيء إنما يرى من حيث هو موجود فقط ، لوجب أن تبصَر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس ! ! فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة ! ! وهذه كلها خلاف ما يُعقل . وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها ، أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تُسمع ، والأصوات ممكنة أن تُرى . وهذا كله خروج عن الطبع عما يمكن أن يعقله إنسان ...

وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي [الجويني] وهي هذه الطريقة ، وتلخيصها : أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء . وما تنفصل به الموجودات بعضها عن بعض هي أحوال ليست بذوات ، فالحواس لا تدركها ، وإنما تدرك الذات . والذات هي نفس الوجود المشترك لجميع الموجودات . فإذن الحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود .

وهذا كله في غاية الفساد ... وهذا كله غاية في الخروج عما يعقله الإنسان ... ولولا النشء على هذه الأقاويل، والتعظيم للقائلين بها ، لما أمكن أن يكون فيها شيء من الإقناع ، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة ! ! » .

النص الثالث[1]

القرآن معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم

وأنت تتبين من حاله ، صلى الله عليه وسلم ، أنه لم يدع أحداً من الناس ، ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته ، وبما جاء به بأن قدّم على يدى دعواه خارقاً من خوارق الأفعال ، مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى . وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق ، فإنما ظهرت فى أثناء أحواله ، من غير أن يتحدى بها . وقد يدلك على هذا قوله تعالى : « وقالوا لن نؤمن لك حتّى تفجر لنا من الأرض ينبوعا » إلى قوله : « قل سبحان ربى هل كنت إلا بشراً رسولا » ، وقوله تعالى : « وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون». وأما الذى دعا به الناس وتحداهم به فهو الكتاب العزيز ، فقال تعالى : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً »، وقال : « فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » . . . . فإن قيل هذا بيّن ، ولكن من أين يظهر أن الكتاب العزيز معجز ، وأنه يدل على كونه رسولا ، وأنت قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة . . ؟ قلنا ليس الأمر فى هذا على ما توهم هؤلاء ، فكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبنى عندنا على أصلين قد نبه عليهما الكتاب العزيز :

---

(١) نفس المصدر.

أحدهما : أن الصنف الذى يسمونه رسلا وأنبياء معلوم وجوده بنفسه ، وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحى من الله ، لا بتعلم إنسانى . وذلك أنه ليس ينكر وجودهم إلا من أنكر وجود الأمور المتواترة . . .

والأصل الثانى : أن كل من وجد عنه هذا الفعل ، الذى هو وضع الشرائع بوحى من (الله) فهو نبى — وهذا الأصل أيضاً غير مشكوك فيه فى الفطر الإنسانية .

فأما الأصل الأول فقد نبه عليه الكتاب العزيز فى قوله تعالى : « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده » إلى قوله : « وكلم الله موسى تكليما » . وأما الأصل الثانى ، وهو أن محمداً صلى الله عليه وسلم قد وجد منه فعل الرسل ، وهو وضع الشرائع للناس بوحى من الله ، فيعلم من الكتاب العزيز . لذلك نبه على هذا الأصل ، فقال : « يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم ، وأنزلنا إليكم نوراً مبينا » يعنى القرآن ، وقال : « يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيراً لكم » .

فإن قيل : فمن أين يدل القرآن على أنه خارق ومعجز من نوع الخارق الذى يدل دلالة قطعية على صفة النبوة . . . قلنا : يوقف على ذلك من وجوه : أحدها أن يُعلم أن الشرائع التى تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحى . والثانى ما تضمنه من الإعلام بالغيوب . والثالث من نظمه الذى هو خارج عن النظم الذى يكون بفكر وروية . . .

فإن قيل : فمن أين يُعرف أن الشرائع ، التي فيها العلمية والعملية ، هي بوحي من الله تعالى حتى استحق بذلك أن يقال فيه إنه كلام الله —
قلنا : قد يعرف ذلك ،على اليقين ، من زاول العلوم ، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد . ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أتم ما يمكن ، علم أن ذلك بوحي من عند الله . . وبالجملة فإن كانت ههنا كتب واردة في شرائع استأهلت أن يقال إنها كلام الله . . . فظاهر أن الكتاب العزيز . . . هو أولى بذلك وأحرى أضعافاً مضاعفة . وأنت فيلوح لك هذا جداً ، إن كنت قد وقفت على الكتب ، أعني التوراة والإنجيل . فإنه ليس يمكن أن تكون كلها تغيرت .

وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن دلالة القرآن على على نبوته ، صلى الله عليه وسلم ، ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى ... فإن تلك ، وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء ، وهي مقنعة عند الجمهور ، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت ؛ إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبياً . وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب . ومثال ذلك لو أن شخصين ادعيا الطب . فقال أحدهما : الدليل على أني طبيب أني أسير على الماء ، وقال الآخر : الدليل على أني طبيب أني أبرئ المرضى ، فمشى ذلك على الماء ، وأبرأ هذا المرضى — لكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى ببرهان ، وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعاً ، ومن طريق الأولى والأحرى .

وبالجملة ، متى وضح أن الرسل موجودون ، وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم، كان المعجز دليلا على صدق النبي ، أعنى المعجز البرانى الذى لا يناسب الصفة التى بها سمى نبيًّا . ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قِبَل المعجز البرانى هو طريق الجمهور فقط ، والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء ... لكن الشرع إذا تؤمل وجد أنه إنما اعتمد على المعجز الأهلى والمناسب ، لا المعجز البرانى » .

الفصل الخامس

لمحة تاريخية عن نشأة التصوف (١)

١ — تحديد معنى التصوف :

جرت عادة كثير من الدارسين للتصوف الإسلامى أن يجعلوا الأصل الذى اشتقت منه هذه الكلمة نقطة البدء فى بحوثهم . لكن نلاحظ اختلاف وجهات النظر فى تحديد هذا الأصل . فنهم من يرجعه إلى الصوف ، ويسمونه علم الخرق فى مقابل علم الورق ، أى علم الشريعة ، ثم ينسبونه إلى الإمام على ، رضى الله عنه ، على اعتبار أنه لبس الصوف ، واتخذه شعاراً للتصوف . وتتم المقابلة بين التصوف والشريعة عن الصراع الذى مازلنا نشهده بين الصوفية والفقهاء ، فى حين أنه كان ينبغى أن يكون الفقهاء هم الصوفية والصوفية هم الفقهاء . غير أن الأمور لم تتخذ هذا الاتجاه ؛ بل نظر الصوفية إلى الفقهاء نظرة الازدراء والاستخفاف ، بينما نظر الفقهاء إلى الصوفية نظرة الريب والشك . فكان من الضرورى أن ينشب الصراع بين الفريقين لعوامل سياسية واجتماعية وثقافية ، وبخاصة بعد أن تطرقت إلى الفكر الإسلامى عناصر أجنبية وعقائد غريبة بسبب اللقاء الحتمى بين حضارة الإسلام وحضارات الأمم التى خضعت لحكم المسلمين .

وقد بدأ هذا الصراع منذ عهد مبكر ، وتشكل بصور مختلفة ، سياسية ودينية وعنصرية . ثم اشتدت حدته حتى بلغ الذروة فى القرنين الثالث والرابع

(١) بحث ألقى بكلية دار العلوم بحلقة البحث لأعضاء هيئة التدريس بالكلية بتاريخ ٢٢/٣/١٩٦٥ .

المجريين ، أى عندما أسفرت الحركة الإسماعيلية عن وجهها ، وخرجت من دور الستر إلى دور الظهور . ويمكن القول بأن آثار هذا الخلاف بين الفقهاء والصوفية ما برحت ماثلة ، ولكن بصور تتفاوت حدة ، فى مختلف الأقطار الإسلامية .

وهناك من يرجع مصطلح التصوف إلى أصحاب الصفّة ، وهم فقراء المسلمين المستضعفين فى عهد الرسول ، ممن مالوا إلى الزهد والتقشف . وهناك آخرون يحاولون إرجاع هذه الكلمة إلى الصفاء ، برغم ما يبدو فى فى اشتقاقها من التعسف ومن غلبة الطابع اللفظى ، فيقولون : إنما سمى أصحاب هذه الطريقة بالصوفية ، لأن كل واحد منهم قد صافى فصوفى ، وهكذا أصبح صوفيًّا . ويحكم هؤلاء بأن كلمة الصفاء وردت على لسان كثير من أصحاب هذه الطائفة .

وقد ذهب البيرونى فى كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة » إلى تفسير آخر ؛ إذ يرى أن الصوفية كلمة مشتقة من صوفيا (Sofia) أى الفلسفة . فهو يقول : « السوفية وهم الحكماء . فإن "سوف" باليونانية الحكمة ، وبها سمى الفيلسوف "بيلاسوفا" ، أى محب الحكمة . ولما ذهب فى الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سموا باسمهم . ولم يعرف اللقب بعضهم ، فنسبهم للتوكل إلى الصفّة ، وأنهم أصحابها فى عصر النبى ، صلى الله عليه وسلم ، ثم صحف بعد ذلك ، فصيّر من صوف التيوس » . هذا إلى أن محيى الدين بن عربى يميل إلى هذا الرأى الذى ارتضاه البيرونى [١] .

ومن جانب آخر ، يرى ابن خلدون ، فى مقدمته ، أن متأخرى الصوفية خلطوا آراءهم بآراء فلاسفة الإسماعيلية .

(١) الفتوحات المكية – المجلد الثانى ص ٥٢٣ – وانظر الفصل الثامن من هذا الكتاب ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ .

تلك هى الآراء التى قيلت فى تفسير اشتقاق كلمة الصوفية . ويبدو أن رأى البيرونى ، الذى يقارن فيه بين عدة تفسيرات ممكنة . يحمل التفسير الحقيقى بين ثناياه . ومع ذلك ، فإنا نميل إلى اختيار أحد هذه التفسيرات بناء على المضمون الفعلى للمذاهب الصوفية ، بدلا من الدخول فى مناقشة الآراء السابقة ، كل رأى منها على حدة ، وفى إيراد الاعتراضات والردود ، مع الاحتجاج بسيل من النصوص المؤيدة والمعارضة . إن مثل هذه المناقشات اللغوية توجد مفصلة فى كثير من الكتب التى ألفت فى التصوف ، أو فى تاريخ طبقاته ورجاله .

٢ – منهجنا فى تحديد معنى التصوف :

ونفضل نحن أن نتبع منهجاً آخر هو أقرب إلى المنهج الموضوعى منه إلى المنهج التاريخى ، وإن كنا لا نقلل من أهمية هذا المنهج الأخير ؛ ذلك لأن هذا المنهج قد يكون مضللا إذا لم يحسن المرء استخدامه . وهو يتطلب فى المقام الأول أن ننقد فيه النصوص نقداً داخلياً وخارجيا ، تبعاً للقواعد التى يقررها علماء المنهج التاريخى من أمثال ابن خلدون وسينيوبوس وأصحاب مصطلح الحديث[١] .

أما المنهج الذى نرتضيه هنا فهو أن نتابع حركة علم الباطن أو التصوف منذ صدر الإسلام حتى دور الظهور فى الإسماعيلية ، وذلك للتحقق من صدق هذا الفرض وهو : أيعد الصوفية من الباطنية ، كما أشار إلى ذلك ابن رشد إشارة عابرة ؟ أو هل التصوف ، اتجاه إسلامى خالص لم تتطرق إليه عناصر غير إسلامية ؟ وهكذا نرى أن نجمع بين المنهج الموضوعى والمنهج

---

(١) انظر الفصل الخاص بمنهج البحث فى التاريخ فى كتابنا « المنطق الحديث ومناهج البحث » الطبعة الخامسة – دار المعارف . من ص ٤٧٥ – ٥١٢ .

التاريخى ، بأن ندرس مضمون التصوف ، مسترشدين بالأحداث التاريخية التى نتخذها كعالم لطريقنا فى البحث .

* * *

وسنجعل نقطة البدء هنا موقف الصوفية من الإمام على رضى الله عنه . فإن الجمهرة الغالبة منهم يرون أنه زعيمهم، وأنه أول المتصوفين فى الإسلام ، وشأن الصوفية فى ذلك شأن جميع الفرق الإسلامية من أهل علم الكلام . فإن هذه الفرق تزعم الانتماء إليه على الرغم من الخلافات العميقة بينها . أما المتصوفة فينسبون إليه علم الباطن ، ويخصونه بأنه تلقى أسرار التأويل عن النبى صلى الله عليه وسلم . فكأنهم يقابلون بين التنزيل ، أى القرآن ، وبين التأويل مقابلتهم بين الظاهر والباطن ، تلك المقابلة التى سنجدها أشد ما يكون وضوحاً وغلواً عند طائفة الإسماعيلية ، وفى الفرق التى تفرعت عنها فيما بعد .

وأيـّاً ما كان الأمر ، فجل المتصوفة فى البلاد الإسلامية يجمعون على أنهم يقتبسون طريقتهم من الإمام على كرم الله وجهه . وقد صرح بذلك الشبلى ، والجنيد، وسرى السقطى ،وأبو يزيد البسطامى ،وأبو محفوظ الكرخى ، كما ينسبون إليه خرقة التصوف التى تعد شعاراً لهم ، على الرغم من أنهم قد أخذوا مضمون تصوفهم من مصادر أخرى ، فيما يبدو .

كذلك نراهم يحذدون أحوال التصوف ، وطبقات الصوفية طبقاً لما يقررونه من أنهم أخذوا ذلك كله عن الإمام على بن أبى طالب ؛ بل يصرحون أنهم أخذوا عنه الحكمة ، و أما الحكمة والبحث فى الأمور الإلهية فلم يكن من فن أحد من العرب ، ولا نقل فى جهاز أكابرهم وأصاغرهم شىء من ذلك أصلا . وهذا فن كانت اليونان ، وأوائل الحكماء وأساطين الحكمة، ينفردون

به ، وأول من خاض فيه من العرب على عليه السلام . ولهذا نجد المباحث الدقيقة فى التوحيد والعدل مبثوثة عنه فى فرش كلامه وخطبه، ولا نجد فى كلام أحد من الصحابة والتابعين كلمة واحدة من ذلك ، ولا يتصوررنه ، ولو فهموه لم يفهموه ، وأنّى للعرب ذلك ؟ »[١] .

وهذا النص الذى ينتهى إلى الحط من شأن العرب ، والانتقاص الخفى أو الظاهر من الصحابة والتابعين ، يشهد كما تشهد أقوال المتصوفة فى فترة الستر الباطنى ،بأن التصوف تفلسف ، وأنه ليس مأخوذاً من خرقة الصوف أو من الصفاء أو من الصفة ؛ بل سنرى للأسف أنه يحوى خليطاً من المذاهب الفلسفية التلفيقية ، التى تعد الثقافة المفضلة لدى الجمعيات السرية فى الشرق والغرب ، وهى فى المقام الأول جمعيات سياسية ، لها أهداف خاصة ، أهمها القضاء على ما يسمونه التحالف بين الملوك ورجال الدين .

٣ — التشيع والتصوف :

وإذن ، فليس بعجيب أن نجد بعض العناصر الشيعية فى التصوف ؛ إذ أن التشيع نشأ سياسيًّا ، ثم زادت صبغته الدينية والفلسفية شيئاً فشيئا . وربما تكون بعض هذه العناصر من صنع بعض غلاة الشيعة ، ومن أصحاب الفتنة الدينية ؛ كابن سبأ وأضرابه . غير أن هذا الغلو لا يمس مكانة الإمام على رضى الله عنه فى قلوب المسلمين جميعاً . فإن تلك المكانة ليست موضع جدل ؛ إذ هو ابن عم الرسول عليه السلام ؛ وزوج ابنته فاطمة ، وأبو الحسن والحسين ، وهم نسل الرسول عليه السلام ؛ بل يمكن القول بــأن الشيعة لا ينفردون بمحبة على ؛ إذ يشاطرهم فى ذلك أهل السنة ؛ لأنهم يحلون

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد مجلد ٢ ، جـ ٦ ، ص ١٢٨ .

عليّاً ويحبونه ، ويجلون الصحابة ويحبونهم . ولابن عربى تفسير طريف لكراهية الغلاة من الشيعة لصحابة الرسول . فهو يقول : إن الشيطان قد تسرب إلى قلوبهم معتمداً على أصل صحيح ، وهو محبة الرسول وآل البيت . لكن هذا الأصل حيك حوله التلبيسات وسوء الفهم ، فضل هؤلاء ، إذ « دخلت عليهم شياطين الجن أولا بحب أهل البيت واستفراغ الحب فيهم ، ورأوا ذلك من أسنى القربات إلى الله ، وكذلك هو ، لو وقفوا ، ولا يزيدون عليه ، إلا أنهم تعدوا من حب أهل البيت إلى طريقتين ، منهم من تعدى إلى بغض الصحابة وسبهم حيث لم يقدموهم ، وتخيلوا أن أهل البيت أولى بهذا المنصب الدنيوى ، فكان منهم ما قد عرف واستفاض . وطائفة زادت إلى سب الصحابة القدح فى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وفى جبريل وفى الله جل جلاله حيث لم ينصوا على رتبتهم وتقديمهم فى الخلافة حتى أنشد بعضهم :

ما كان من بعث الأمين أمينا . . .

فانظر ما أدى إليه الغلو فى الدين ، أخرجهم عن الحق ، فانعكس أمرهم إلى الضد . قال تعالى : « يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل »[١] .

وأيا ما كان الأمر فلئن كانت الفتنة السياسية ، والعصبية الجاهلية ، وسموم أهل الفتنة من الحاقدين قد فرقت وحدة المسلمين بعد مقتل الخليفة الثالث ، وحالت دون أن يستقر الأمر من بعده لعلى ، الخليفة الرابع ، وانتهت بأن نقلت السيادة الزمنية إلى معاوية وبنيه من الأمويين ، فما زال للإمام على وآل البيت مكانتهم الكبرى فى قلوب المسلمين جميعاً على اختلاف مذاهبهم ،

(١) الفتوحات المكية — المجلد الأول ص ٢٨٣ .

أهل سنة كانوا أم شيعة . وإذا كانت المعركة بين الفريقين لم ينقشع بعد غبارها ، فلربما هدانا ذلك إلى أن العناصر السياسية والاجتماعية ، وما حيك حولها من آراء فلسفية ودينية ، هي العامل الأكبر في هذا الانشقاق الذي صدع الصرح ، وفرق الجمع دون موجب .

ونسارع إلى القول بأنه ليس من هدفنا ، في هذا البحث ، أن نستأنف مناقشة أسباب الخلاف بين الشيعة وأهل السنة مناقشة تفصيلية . ويكفي أن نشير إلى أن الفتنة الكبرى كانت لها أصولها وجذورها العميقة عند العرب والموالي في عصر صدر الإسلام . ولقد شكا الإمام علي من خذلان العرب والموالي له على حد سواء ؛ مما يدل على أن التشيع لعلي في أثناء حياته ، كان في أضعف أدواره .

أما من جانب العرب فلم تكن طبيعة التركيب الاجتماعي للدولة الجديدة في صالح الإمام علي . وقد نقلت إلينا وصية العباس بن عبد المطلب لعلي ابن أبي طالب ، في علته التي مات فيها . وكان مما أخذه عليه أنه يخوض بالحديث في أمر عثمان ، وأن هذا الأخير جاء مراراً إلى العباس يناظره ملايناً ومخاشناً ، وأن العباس لم يجد لديه إلا مثل ما وجد لدى علي تجاه عثمان . لذلك ينصحه أن يمسك لسانه عن عثمان ، فإنه رجل متأن صامت له أنصاره في الشام وفي بقية بلاد المسلمين ؛ بل بين هؤلاء الذين يظهرون المودة لعلي . ثم إن العباس ليصارح عليا بأن ليس له أن يحتج على أن عثمان ولي أمر المسلمين دونه ، فلقد ظن أن الناس « سيحلون جيده ، ويختمون أصبعه ، ويرون الرشد به » ويقولون له : « لا بد لنا منك ولا معدل لنا عنك » لكن تلك ، في رأي العباس ، هفوة كبرى لا عذر لأحد فيها .

ثم يستمر فى نصح على رضى الله عنه ، محذراً إياه من بعض هؤلاء الذين يظهرون المودة له ، وهم أحرص على طاعة عثمان . كذلك لم يشأ أن يكتمه أن أناساً كثيرين يطيفون به ، ويدعون الحنو عليه ، والحب له، وهم « بين مولى جاهل . . وجليس يرعى العين ، ويبتدر المحضر »، ثم يصارحه العباس بأنه كان يستطيع أخذ أمر المسلمين يوم وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام[1] وكأنه يذكره بيعته وبيعة أبى سفيان إياه . لكنه يذكره بأنه صدف عن الخلافة ، ثم تصدى لها مرة بعد مرة فلم تسعفه . ومهما يكن من صدق هذه الرواية أو كذبها ، فإنها تفسر لنا تخاذل العرب عن نصرة على ، وهذا ما حدث فعلا .

ويرى صاحب شرح نهج البلاغة أن عليًّا لو رغب فى الخلافة لولوا واحداً غيره ، إذ لم يكن عندهم من الرغبة فيه – رضى الله عنه – ما يبعثهم على طلبه ، بل كان تأخره عليهم قرة أعينهم . . . فإن قريشاً كلها كانت تبغضه . وما كان لعلى أن يصل إلى الخلافة عن طريق الزهد فيها ، بل عن طريق السيف كما فعل آخر الأمر . ويعلل ابن أبى الحديد ذلك بأن قريشاً ربما كان لها العذر فى انحرافها عن الإمام على « فإنه وترها وسفك دماءها . ونفوس العرب وأكبادها كما تعلم ، وليس الإسلام بمانع من بقاء الأحقاد فى النفوس ، كما تشاهده اليوم عياناً ، والناس كالناس الأول ، والطباع واحدة . »

وقد لا يغلو صاحب هذا القول فى قوله بأن العرب « قد عصبت دماء

---

(١) ويقال إن علياً لم يستجب لأبى سفيان عندما أغراه بالخلافة ، ووعده بأن ينصره بخيله ورجله . فقال له الإمام على : « لا حاجة لنا إلى خيلك ورجلك ، ولولا أنا رأينا أبا بكر أهلا لها لما تركنا – شرح نهج البلاغة مجلد ١ ، ص ١٣٠ .

قتلاها بعلى بن أبي طالب . . . لأنه لم يكن فى رهطه من يستحق فى شرعهم وسنتهم وعاداتهم أن يعصب به تلك الدماء إلا بعلى وحده، وهذه عادة العرب ».

ونقول إنه قد لا يغلو ، لأن علياً رضى الله عنه كتب إلى أخيه عقيل ابن أبي طالب يقول : « . . . ودع عنك قريشاً ، وخلّهم وتركاضهم فى الضلال وتجوالهم فى الشقاق ، ألا وإن العرب قد أجمعت على أخيك إجماعها على حرب رسول الله صلى الله عليه وآله قبل اليوم . . اللهم فاجز قريشاً عنى الجوازى ، فقد قطعت رحمى وتكاثرت على، ودفعتنى عن حقى . . وسلمت ذلك إلى من ليس مثلى فى قرابتى من الرسول وسابقتى فى الإسلام » .

٤ ــ موقف العرب والموالى من الإمام على رضى الله عنه :

ومن المؤكد أن بعض رجالات العرب لم يكن يميل إلى على ، وربما كان العصر قد تغيرت معالمه . فقد أقبلت الدنيا على المسلمين ، واتسعت لهم رقعة الملك ، وجالت فى ضمائر بعض دهاتهم أن الريح أخذت تهب فى جانب معاوية ، فبادروا يتسللون إلى المعسكر المقابل. ومن هؤلاء المغيرة ابن شعبة ، وعمرو بن العاص ، وزياد بن أبيه ؛ بل إن بعض من بقى فى معسكر علىّ كان حرباً خفية عليه ، ومن هؤلاء الأشعث بن قيس ، بل بعض بنى هاشم كعبد الله بن عباس .

أما الموالى فربما وجدوا فى الإمام علىّ رجلهم الذى سيحمل لواء الجهاد من أجل تحقيق المساواة بين العرب وأبناء الأمم التى دخلت فى دين الإسلام . وكان الإمام علىّ خير من يمثل هذا الاتجاه الإسلامى الخالص ، الذى طبقه أبو بكر وعمر تطبيقاً صارماً ، ثم خرج عليه ولاة عثمان من بعد ، فلم يجدوا من ولى الأمر زجراً أو لم يلمسوا منه حزماً . ومع ذلك، فإن اتجاهاً

آخر أكثر تجانساً مع تركيب المجتمع الإسلامى بدأ يؤكد نفسه . بعد أن نشأت الدولة السياسية فيه ، طبقاً لقوانين العمران البشرى .

ولا يخطر ببالنا أن نرى الموالى بأنهم كانوا خصوماً للدين وأهله ، لكنهم نصبوا أنفسهم خصوماً لمن يخرج على شريعة العدل والمساواة . وفى أثناء الصراع بين نظام الخلافة ونظام الملك ، وفى فترة الانتقال من النظام الإسلامى الاشتراكى إلى النظام الرأسمالى الأموى ، وجد أصحاب الفتنة مرتعاً خصباً لبث الشقاق بين المسلمين عرباً كانوا أم موالى . ولم يكن أهل الفتنة هم الحاقدين على الإسلام من أمثال عبد الله بن سبأ ، أو من المرجبين ببعث العقائد الدارسة من مانوية ومزدكية ومسيحية فحسب ؛ بل كان معهم بعض هؤلاء العرب أنفسهم لدوافع شتى [١] .

ومهما يكن من شىء ، فإن عليا فسد عليه أمره فى المعسكرين ، على حد سواء . فمالت قلوب دهاة العرب وكثير من قبائلهم ، وبخاصة أهل الشام ، إلى معاوية وماله ، ثم مالت قلوب الموالى عن علىّ ، وخرج عليه بعض شيعته فى العراق . وخذلان أهل الكوفة له أشهر من أن يشار إليه ، وضجره منهم كان منبعاً لكثير من خطبه ؛ فإنا نسمعه يقول : « إن لم يكن لى من الدنيا ملك إلا ملك الكوفة ذات الفتن والآراء المختلفة فأبعدها الله ! » وقد شبه الإمام ما كان يحدث من أهلها من الاختلاف والشقاق بالأعاصير . ولما أراد الجاحظ تفسير مسلك أهل العراق أجاد فى وصفهم ، فهم فى رأيه : « أهل نظر وفطن ثاقبة . ومع الفطن والنظر يكون التنقيب والبحث ، ومع

---

(١) وربما أمكن تفسير نشأة الخوارج على هذا الأساس وهو أنهم هؤلاء العرب الذين خدعهم أهل الفتنة ، وحركوهم على غير علم منهم .

التنقيب والبحث يكون الطعن والقدح والترجيح بين الرجال والتمييز بين الرؤساء وإظهار عيوب الأمراء » .

وقد عجب على ، رضى الله عنه ، لمعصية أهل العراق إمامهم فى الحق ، وطاعة أهل الشام إمامهم فى الباطل ، فقال : « اللهم إنى مللتهم وملونى ، وسئمتهم وسئمونى . فأبدلنى بهم خيراً منهم ، وأبدلهم شراً منى » [١] ، فأبدلهم الله به زياداً ، ثم رماهم بالحجاج الذى وصفهم بالشقاق والنفاق .

والحق أن عليا ، كرم الله وجهه ، نكب فى أهل الكوفة ، فقد تقاعسوا عن نصرته ، ودفعوا به إلى اليأس ؛ بل إلى الرغبة فى الموت . وهم هؤلاء الذين يخاطبهم الإمام قائلا : « أيها الناس المجتمعة أبدانهم المختلفة أهواؤهم ، كلامكم يوهى الصم الصلاب ، وفعلكم يطمع فيكم الأعداء ، تقولون فى المجالس كيت وكيت ، فإذا جاء القتال قلتم حيدى حياد ، ما عزت دعوة من دعاكم ، ولا استراح قلب من قلاكم . . . المغرور ، والله ، من غررتموه ، ومن فاز بكم فقد فاز والله بالسهم الأخيب . . . أصبحت والله لا أصدق قولكم ولا أطمع فى نصركم ، ولا أوعد العدو بكم ، ما بالكم ؟ ما دواؤكم ؟ ما طبكم ؟ القوم رجال أمثالكم ، أقولا بغير علم ، وغفلة عن غير ورع ، وطمعاً فى غير حق ؟ » .

وكيف يمكن أن يقال فى أهل الكوفة خاصة إنهم كانوا شيعة لعلى فى حياته ، وهو الذى يقول لهم فى معرض الحث على الجهاد ، دون أمل فى أن يستجيبوا له : « لوددت أنى لم أركم ولم أعرفكم ، معرفة والله جرت ندماً ، وأعقبت سدماً ، قاتلكم الله ! لقد ملأتم قلبى قيحاً ، وشحنتم صدرى غيظاً . . . وأفسدتم علىّ رأيى بالعصيان والخذلان ، حتى لقد قالت قريش إن ابن

---

(١) نفس المصدر . المجلد الأول . الجزء الأول . ص ١١٠ .

أبى طالب ، رجل شجاع ، لكن لا علم له بالحرب . لله أبوهم ، وهل أحد منهم أشد لها مراسا وأقدم فيها مقاماً منى »[١] .

ويشهد التاريخ أنهم خذلوه فى صفين ، وأوجبوا عليه أن يقبل التحكيم . وفى رأينا أنها لم تكن ، كما قيل ، مؤامرة من جانب عمرو بن العاص وحده[٢] ؛ بل كانت فتنة دبرها أحد أعوان الإمام على رضى الله عنه مع بعض أعوان معاوية . أما عمرو بن العاص فأشهر من أن يشار إليه فى دهائه . أما من كان من شيعة على فهو الأشعث بن قيس ، وهو مثال الغدر فى جاهليته وفى إسلامه . فقد ارتد بعد موت الرسول عليه الصلاة والسلام . ولما سير أبو بكر « المهاجر ابن أبىّ » لقتال قومه لجأ الأشعث مع عشيرته إلى الحصن المعروف بالخير . ولما اشتد بهم الحصار غادر الأشعث الحصن ليلا ، وطلب الأمان لنفسه ولعشرة من أصحابه ، على أن يفتح الحصن لجيش المسلمين ويسلم إليهم من فيه . ولما ظفر المسلمون بالمرتدين قتلوهم ، بعد أن طلبوا إلى الأشعث أن يعزل صحبه الذين أراد الإبقاء عليهم . رحل الأشعث إلى أبى بكر ، ومعه صحبه فعفا عنه وعنهم . واستطاع هذا المخاتل أن يصهر إلى أبى بكر فبنى بأخته أم فروة . وكان المسلمون يلعنون الأشعث ويلعنه الكفار أيضاً ، وسماه نساء قومه « عرف النار » ، وهو اسم للغادر عندهم . ويقال إن الأشعث كان من المنافقين فى خلافة على ، وقيل إنه كان رأس النفاق فى زمنه . هذا ، وكان الأشعث هو الذى ثبط همم كندة فى حرب صفين . وكان يزعم أنه يخشى أن تفنى الحرب الرجال . وبلغ قوله معاوية . ومن المرجح فى اعتقادنا أنه كان على وفاق مع عمرو بن العاص ، فقد كان هو الذى يمر بين صفوف أنصار على يوم صفين ، يقرأ عليهم صحيفة التحكيم . وليس

(١) نفس المرجع . المجلد الأول . الجزء الثانى ص ١٤١ .
(٢) هناك رأى ينفى قصة مؤامرة التحكيم .

يبعد ، فى نظر العقل ، أن يكون هو الذى دبر مكيدة رفع المصاحف سرًّا مع عمرو بن العاص ؛ فقد أخذ فكرتها من موقعة الجمل عندما برز من بين الصفوف رجل يحمل المصحف ، حتّى لا يقتتل أنصار على وأنصار طلحة والزبير وعائشة أم المؤمنين .

ومما يكشف عن التآمر أو الغدر أن الأشعث هو الذى اختار أبا موسى الأشعرى على غير رضى من على، ليحتكم مع عمرو بن العاص الممثل لمعاوية . ويجب أن يكون المرء غرًّا ، حتّى يرفض فكرة التآمر . ولئن كان عبد الله ابن سبأ لم يحضر موقعة صفين فليس ذلك ، كما يقول بعضهم ؛ لأنه وهم ادخره خصوم الشيعة للشيعة . لقد وجد عبد الله بن سبأ . ولئن لم يحضر موقعة صفين فلعله كان فى منفاه فى المدائن ، أو لعله قنع بأن يرسل أحد أعوانه من أكابر رجال النفاق والفتنة بديلا عنه . هذا إلى أنه قد روى أن الأشعث دخل على الإمام يوماً فكلمه فأغلظ علىّ له ، فعرض له الأشعث أنه سيفتك به ، فقال له على : «أبالموت تخوفنى أو تهددنى ، فو الله ما أبالى إن وقعت على الموت أو وقع على الموت»[1] .

وبعد صفين ،روى بعضهم أنه رأى الأشعث بن قيس ، وقد خلا بابن ملجم فى بعض نواحى الكوفة ، وأنه سمعه يقول لقاتل على رضى الله عنه . النجاء النجاء بحاجتك؛فقد فضحك الصبح . وذهب من سمعه ليحذر عليا، إلا أن ابن ملجم كان أسرع إلى جريمته وغدره .

ونميل إلى القول بأن الأشعث كان أكثر دهاء من عمرو بن العاص . وليس من المستبعد أن يكون قد دبر مع صحبه قتل عمرو بن العاص أيضاً،

(١) شرح نهج البلاغة ، المجلد الثانى ، الجزء السادس ، ص ٤٣ .

بعد بث الفتنة فى صفوف المسلمين ، سواء من ربح منهم أم من خسر . ومن قبل أرسل المغيرة بن شعبة[١] أبا لؤلؤة المجوسى . ومن الكوفة أيضاً تم اغتيال أبى لؤلؤة لعمر بن الخطاب ، فالتخطيط واضح والهدف محدد ومرسوم . وهو الخلاص من حكم المسلمين والعرب ، ابتداء من الخليفة الثانى حتى مصرع الإمام على وابنه الحسين .

وإلى جانب هذه الفتنة السياسية كانت تحاك فتنة أشد خطراً ، وهى محاولة هدم الإسلام من الداخل ، وذلك عن طريق ابتداع مناهج الباطنية فى تأويل الشريعة على نحو يفضى إلى نسخها والاستعاضة عنها بخليط عجيب من الحكمة ، يجمع بين خرافات الفرس ووثنية الإغريق وعقائد اليهود الذين حرفوا دينهم من قبل . لقد غرر بالمسلمين عرباً وموالى ، وأثيرت الفتنة عاصفة عاتية للقضاء على هذه الأمة التى برزت إلى الوجود دفعة واحدة . وكان من الضرورى أن يؤدى ظهورها إلى صراع العالم القديم مع طلائع العالم العربى الإسلامى الجديد .

٥ ــ أثر عبد الله بن سبأ :

وتنسب هذه الفتنة إلى عبد الله بن سبأ الذى كان يتظاهر بالولاء للإمام على رضى الله عنه . وكان يهودياً من يهود اليمن يتستر بالإسلام ويكيد له ، كما كاد له الأشعث بن قيس الكندى ، وهو من اليمن ، ورأس النفاق فى خلافة على .

ونود أن نؤكد هنا أن عبد الله بن سبأ أفسد من أمور المسلمين كثيراً ، وأنه رسم خطة محكمة ماكرة أدت إلى الفتنة السياسية والدينية

(١) كان المغيرة بن شعبة رفيقاً بشيعة الكوفة بعد مقتل على .

التى ما زالت آثارها ماثلة فى مذاهب بعض المتصوفين فى الإسلام . ونخشى أن يكون هذا الرجل ، قد حرك من وراء حجاب ، شأن عتاة المتآمرين ، نفراً ممن أسهموا فى الصراع السياسى أيام الحروب بين الإمام على وبين معاوية الذى ربطه الطمع فى الملك بجماعة لا يوثق بهم كل الثقة ، كالمغيرة ابن شعبة والأشعث بن قيس .

ومما يرجح هذا الرأى بعض الترجيح أن حركة عبد الله بن سبأ ، أو ابن السوداء ، أسفرت عن وجهها فى تلك الحقبة التى تشيع فيها سلمان الفارسى وأبو ذر الغفارى وحذيفة بن اليمان وغيرهم . ومهما يكن من صدق هذا الظن أو كذبه فإن ابن السوداء استطاع أن ينفث سمومه، وإن يحرك خيوط مؤامرة التخريب السياسى والدينى التى قام بها اليهود وأحبارهم ، ممن تظاهروا بالإسلام لتمزيق وحدة المسلمين من الداخل .

أما التخريب السياسى فيتجلى فى الفتنة التى أدت إلى مقتل عثمان ، ثم إلى الحرب بين الإمام علىّ ومعاوية . وأما التخريب الدينى فكان بإقحام بعض العقائد اليهودية المطعمة بالتراث الفارسى ، بعد صبغها بصبغة إسلامية خادعة ، كفكرة النور المحمدى أو الحقيقة المحمدية ، والوراثة الروحية ، وعصمة الأئمة ومعجزاتهم والغيبة والرجعة ، وفكرة المهدى وحلول الله فى على، ثم فى أبنائه عند الغلاة من الشيعة . وسيكون لهذه الآراء كلها رجع قوى فى مذاهب كثير من متصوفة القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وفى نشأة ماسماه المرحوم الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى الثورة الروحية فى الإسلام ، تلك الثورة التى طورت ، فى رأيه ، الإسلام ، وانتقلت به من الطابع العقلى ومن الزهد والورع ، ومن مرحلة السذاجة الأولى ، إلى التصوف . حقاً إنها كانت ثورة لكنها لم تكن فى رأينا ثورة روحية ، بل كانت إعداداً محكماً

للمذهب أقرب ما يكون إلى المادية منه إلى الروحية وهو المذهب الإسماعيلى . وليس من قبيل اتفاق الخواطر أن نجد فيما بعد تخطيط حكومة أهل الباطن عند الكتانى مطابقاً لتخطيط النظام الإسماعيلى السرى الباطنى . ولكن هذا موضوع آخر ، سنعود إليه بالتفصيل فى بحث آخر ، مبينين بالوثائق كيف تطورت المذاهب الصوفية فى القرنين الثالث والرابع الهجريين بتطور الدعوة الإسماعيلية فى دور الستر .

وفى ظننا أن هذا المخطط اليهودى هو الذى ابتدع مشكلات القضاء والقدر والتشبيه والتجسيم والتأويل الباطنى لآيـــات القرآن الكريم رغبة فى تحريفه ومسخه ، على غرار ما فعلت من قبل طائفة هامة من اليهود ، وأعنى بها فرقة القبالية [Gabalistes] التى شوهت التوراة وحرفتها عن طريق التأويل ، وهى طائفة الباطنية فى الموسوية التى ادعت الجمع بين التأويل الباطنى التعسّق للتوراة وبين أساليب السحر والطلسمات ، وادعاء الكشف عن الغيب وأسرار الحروف والأعداد .واستخدام التنجيم ، إذا كانت تلفق ، فى الواقع ، بين عقائد دينية وفلسفات إغريقية قديمة ، وأفلاطونية حديثة ، ورواسب من عقائد الفرس .

• • •

وكان رأس الفتنة فى الإسلام ــ كما قلنا ــ عبد الله بن سبأ الذى نادى بحلول الله سبحانه فى الإمام على كرم الله وجهه ، كما نادى آخرون بحلوله من قبل فى المسيح عيسى بن مريم . كذلك اقتبس طرفاً من آراء الهنود كفكرة التناسخ ، مدعياً أن الجانب الإلهى فى الإمام ينتقل إلى أبنائه . وتكشف لنا محاولة ابن السوداء عن اتجاه معروف حق المعرفة فى الجمعيات الغنوصية ، أى فى جمعيات أهل العرفان (Gnosciame) . ومن الغريب أن المتصوفة

يرون أن علمهم الباطن هو العرفان الذى يهبط على قلوبهم إشراقاً أو وحياً دون واسطة ، أى دون معلم ، ولو كان هذا المعلم هو النبى الذى أوحيت إليه الشريعة .

ومن المقرر أن هذه الجمعيات السرية وجدت منذ زمن بعيد، وحاولت نسخ الأديان الموحى بها من يهودية ومسيحية وإسلام عن طريق ضرب بعضها ببعض ، ثم ضربها جميعاً ببعض الآراء الفلسفية لفتح الطريق أمام ما يسمونه الدين العالمى الذى تحدث عنه الحلاج والكتانى وابن عربى . وهو فى ظنهم دين يقوم على الإشراق والكشف ، ويرجع ، فى اعتقادنا ، إلى نوع أصيل من الإلحاد ، لأنه يبدأ بخلع طابع القداسة على بعض أفراد البشر ، ثم يغلو فى تقديسهم ، حتى يسهل على العامة قبول فكرة حلول الله فيهم ، كما حدث فى المسيحية ، وكما حاول تحقيقه بعض من ادعوا التصوف فى الإسلام ، وكما انتهى إليه صاحب القيامة الكبرى فى قلعة الموت ، وهو ممثل الإسماعيلية الشرقية ، عندما نادى بنسخ الإسلام وأعلن ألوهيته .

٦ ــ المخطط السرى واستغلال محبة المسلمين لآل البيت :

ومما لا ريب فيه أن هذا المخطط اليهودى قد أفاد فائدة كبيرة من معرفته لنفسية الشعوب التى لم يرسخ إيمانها بعد فى الدين الجديد ، كما أنه أجاد استغلال نوازع العصبية الجاهلية عند العرب ، وهم حديثو عهد بالإسلام أيضاً ، بدليل ارتداد كثير من القبائل ، بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم . وقد استغل أصحاب الفتنة السذج من الموالى ، وأحيوا لهم بعض عقائدهم ،

وركزوا هذه الدعوة حول سيدنا على رضى الله عنه لمكانته الكبرى فى قلوب المسلمين .

وقد نسبوا إلى الإمام علىّ علم الغيب ، واستشهدوا بذلك ببعض تنبؤاته ، كإخباره عن كربلاء ، وملك معاوية ، وظهور الحجاج . ثم أضافوا إلى ذلك أنه أخبر عن ظهور الرايات السود من خراسان ، وعن عبيد الله المهدى مؤسس الدولة الفاطمية [١]. واحتجوا لذلك بأن الإمام على قال : « فاسألونى قبل أن تفقدونى ، فو الذى نفسى بيده لا تسألونى عن شىء فيما بينكم وبين الساعة ، ولا عن فئة تهدى مائة ، وتضل مائة ، إلا أنبأتكم بناعقها وقائدها وسائقها ومناخ ركابها ومحط رحالها ، ومن يقتل من أهلها قتلا ، ومن يموت منهم موتاً » . وأثر الوضع فى هذه العبارة واضح ، ولا سيما أن الإمام عليا نفسه ينكر علم الغيب ، كما أنكره الرسول على نفسه من قبل . فقد روى أن أحد أتباعه نصحه ، وهو يريد الخروج من الكوفة أن يرجئ هذا الخروج بضع ساعات ، حتى ينال النصر ؛ فسأله على ، رضى الله عنه ، عما فى بطن فرسه أذكر هو أم أنثى ، ثم قال : من صدقك بهذا فقد كذب بالقرآن ، قال الله تعالى : "إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما فى الأرحام" الآية . ثم قال إن محمداً ، صلى الله عليه وآله وسلم ، ما كان يدعى علم ما ادعيت علمه . أتزعم أنك تهدى إلى الساعة التى يصيب النفع من سار فيها ؟ فمن صدقك فى هذا فقد استغنى عن الاستعانة بالله جل ذكره ، ثم قال للناس : المنجم كالكاهن ، والكاهن كالكافر ، والكافر فى النار » [٢] .

---

(١) شرح نهج البلاغة ، المجلد الثانى . الجزء السابع ص ١٧٤ وما بعدها .

(٢) شرح نهج البلاغة المجلد الأول . الجزء الثانى . ص ٥٠٣

ولا يملك صاحب شرح نهج البلاغة الذى يطيب له أن يفيض فى سرد ما روى عن الإمام على ، رضى الله عنه ، من معرفة أمور الغيب ، إلا أن يعترف فى موضع آخر من شرحه ، وهو فى معرض الدفاع عن سياسة الإمام فيقول : « إن الأمور إنما يعتمدها الإمام على حسب ما يظن فيه من المصلحة ، ولا يعلم الغيب إلا الله »[1] .

وقد تساءل ابن أبى الحديد كيف ينسبون الألوهية إلى الإمام على ، ولا ينسبونها إلى الرسول عليه السلام ، وهو الأصل المتبوع ، ومعجزاته أعظم وإخباره عن الغيوب أكثر ؟ ثم يفسر لنا ذلك بأن معاصرى الرسول كانوا أرجح عقلا من تلك الطائفة الضعيفة العقول السخيفة الأحلام الذين رأوا أمير المؤمنين ، عليه السلام ، فى آخر أيامه ، كعبد الله ابن سبأ وأصحابه . « فإنهم كانوا من ركاكة البصائر وضعفها على حال مشهورة ، فلا عجب من أمثالهم أن تستخفهم المعجزات فيه ، فيعتقدوا فى صاحبها أن الجوهر الإلهى قد حله ، لاعتقادهم أنه لا يصح من البشر هذا إلا بالحلول » .

لكنا لا نعتقد أن عبد الله بن سبأ كان من هؤلاء الذين استخفتهم أحوال على بن أبى طالب ، رضى الله عنه ، بل كان يعرف جيداً ماذا يدبر وماذا يخطط . أوليست ركاكة البصائر التى يمكن أن يوصف بها أتباعه سوى نتيجة عقائدهم التى ظنوا أنهم تركوها للدخول فى الاسلام. إن المرء قد يفر من مدينته ، وقد يفر من أهله ، لكنه لا يفر من جلده . والعقيدة قد تكون أكثر لصوقا بشغاف القلب من الجلد باللحم .

(١) شرح نهج البلاغة المجلد الأول . الجزء الثانى . ص ٥٠٣ .

فإذا كان أشياع عبد الله بن سبأ من نسل النصارى أو المجوس أو اليهود أو الصابئة فماذا عليهم لو مالوا إلى فتنة صاحبهم التى تتيح لهم ، فى يسر بالغ ، أن ينقلوا معهم عقائدهم إلى دينهم الجديد ؟

وكاد صاحب شرح نهج البلاغة أن يهتدى إلى حقيقة الأمر فى هذا التخطيط اليهودى فقال : « ويجوز أن يكون أصل هذه المقالة من قوم ملحدين أرادوا إدخال الإلحاد فى دين الاسلام فذهبوا إلى ذلك » . ثم قال يفسر هذا الرأى الذى يضعه كفرض لا يجزم بصدقه : « إن مثل هؤلاء الملحدين والزنادقة وجدوا فى عصر الرسول ، لكنهم لم يهتدوا إلى هذه الفتنة » . ثم وضع يده على الفرض الحقيقى عندما بين الفارق بين زنادقة العرب وزنادقة العراق وملحديهم ، فكشف بصورة عامة غامضة عن تلك الجمعيات السرية التى سيطر عليها اليهود ، والتى اصطبغت بما يسمونه العرفان والكشف ، وعن دورها فى محاولة تحطيم الإسلام من الداخل ، كما سبق أن نجحت فى تحويل الدين المسيحى إلى دين عرفانى ، أى غنوصى [١] . والحق أن التخطيط كان يهوديا فى كلتا الحالين .

وفى رأينا أن ابن أبى الحديد قد حدس بالسبب الحقيقى الذى يكمن وراء الغلو فى تقديس الإمام على وتأليهه عند ابن السوداء وأتباعه ، فهو يقول : « ومما ينقدح لى فى الفرق بين هؤلاء القوم وبين العرب الذين عاصروا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أن هؤلاء من العراق وساكنى الكوفة . وطينة العراق ما زالت تنبت أرباب الأهواء وأصحاب

---

(١) انظر كتاب الأستاذ الدكتور على سامى النشار « نشأة الفكر الإسلامى » الجزء الأول الطبعة الثالثة .

النحل العجيبة ، والمذاهب البديعة . وأهل هذا الإقليم أهل بصر وتدقيق ونظر وبحث عن الآراء والعقائد . . . وقد كان منهم فى أيام الأكاسرة مثل « مانى » و « وديصان » و « مزدك » وغيرهم .

وليست طينة الحجاز هذه الطينة ، ولا أذهان أهل الحجاز هذه الأذهان . والغالب على أهل الحجاز الجفاء والعجرفة وخشونة الطبع . . . ولم يكن فيهم من قبل حكيم ، ولا فيلسوف ، ولا صاحب نظر وجدل ، ولا موقع شبهة ولا مبتدع نحلة . ولهذا نجد مقالة الغلاة طارئة وناشئة من حيث سكن على ، عليه السلام ، بالعراق والكوفة ، لا فى أيام مقامه فى المدينة وهى أكثر عمره »[1] .

إذن ، ليست ركاكة البصائر ، أو ضعف الأحلام ، هى التى أنبتت عبد الله بن سبأ والغلاة ، ولكنها عوامل عنصرية وفلسفية ، سبق أن رأينا عوامل شبيهة بها أدت إلى تحريف التوراة والإنجيل وإلى تأليه البشر . ويستطيع الباحث المحايد أن يتحقق من أن هذه العوامل نفسها هى التى ستؤدى إلى نتائجها فى مذاهب بعض الصوفية ، أو مفجرى الثورة الروحية فى الإسلام كما قيل عنهم ، من أمثال الكتانى والحلاج والشبلى ، وفلاسفة الإسماعيلية وإخوان الصفا .

كذلك يكشف لنا تاريخ بعض الفرق الغالية ، وهى أعلام الطريق إلى الباطنية الإسماعيلية ، عن أن الفتنة الدينية ستتستر دائماً خلف أحد أبناء على ، أو وراء أحد الدعاة ممن ينتحلون النسبة إلى آل البيت . وعندى

(١) شرح نهج البلاغة . المجلد الثانى . الجزء السابع ص ١٧٦ — ١٧٧ .

أن هذا الغلو ليس وليد الشعور بالندم ، كما يقول الأستاذ الدكتور طه حسين الذى يشكك فى وجود عبد الله بن سبأ ، على الرغم من أن بعض الناس ، ومنهم عبد الله بن عباس شفعوا له عند الإمام ، وقالوا يا أمير المؤمنين إنه قد تاب فاعف عنه ، فأطلقه بعد أن شرط عليه ألا يقيم فى الكوفة ؛ وعلى الرغم من أنه عاد إلى الظهور بعد مقتل الإمام على ، على رأس طائفة أو فرقة يصدقونه ويتبعونه ، وينكرون معه موت الإمام على رضى الله عنه ، ويقولون إنه رفع إلى السماء ، كما رفع عيسى عليه السلام .

٧ — موقف الدكتور طه حسين من مسألة عبد الله بن سبأ :

إنه ينكر وجوده مسفهاً تلك القصة التى تخبرنا أن عبد الله بن سبأ اجتمع هو وأعوانه ، لما علموا أن مساعى الصلح توشك أن تفلح وأن تحقن دماء المسلمين قبل موقعة الجمل ، فتعاهدوا على أن يكتموا سرهم ، حتى إذا التقى الجمعان أنشبوا القتال على غرة دون الرجوع إلى على . وهكذا أثاروا الحرب ، وحالوا بين الفريقين وبين ما كانوا يريدون من الصلح . وتسفيه الدكتور طه حسين لهذه القصة يثير التأمل حقيقة . فإنه يرى أنه ليس من الممكن أن تدبر مثل هذه المكيدة فى معسكر على ، دون أن يشعر بها هو وأصحابه ، مع أننا نشهد فى كل يوم ضروباً عديدة من أمثال هذه المحاولات . وكيف يسفه الدكتور طه حسين هذه القصة ، وهو يعترف أن مثل هذه المكيدة قد دبرت فى معركة صفين فى خدعة المصاحف عند ما مهد لها الأشعث بن قيس ؟ فلماذا نسلم للأشعث بما لم نسلم به لابن سبأ ؟

ونقول إن هذا التسفيه يتطلب التأمل ، لأن الدكتور طه حسين يعترف

« أن المؤامرة لم تقف عند هذا الحد ، وإنما تجاوزته إلى ما هو أشد منه خطراً ، وهو اختيار الحكمين ، فلأمر ما ألح الأشعث ، ومن تبعه من اليمانية ، فى أن يختار على أبا موسى الأشعرى » .

أما هذا الأمر الذى يلمح إليه الدكتور طه حسين ولا يريد أن يفصح عنه فيمكننا نحن الإفصاح عنه قائلين بأن المتآمرين على الإمام على، من أصحابه الأدعياء ومن الزنادقة ، كان جلهم من اليمن . وهذا قول يفتح آفاقا جديدة فى البحث عن الجمعيات السرية فى اليمن ، وفى تفسير حركة الردة . لكن مجال البحث هنا لا يتسع لهذا التحقيق ، ويكفى أن نشير إلى أن مسيلمة الكذاب وأبا سفيان كانا ينتميان إلى هذه الجمعيات .

وإذا كان الدكتور طه حسين يكاد يشهد الأشعث بن قيس وقد استقام له كل ما أراد جذلان مسروراً [1] . فهل كان له ألا يدهش إذا علم أن الأشعث بن قيس ، وهو رأس النفاق فى عصره كما قيل ، كان على صلة بأعداء الإسلام فى الداخل وفى الخارج ؟ لكنى أكاد أدهش أن أرى الدكتور طه حسين يضع وجود ابن السوداء موضع التساؤل ، ويذهب فى تشكيكه إلى حد أن يقول : « ما بال المؤرخين لم يذكروا ابن سبأ فى موقعة صفين ؟» فهل هذا يكفى فى أن يكون نسيانهم السبأية نسيانا تامًّا فيما بين موقعة الجمل وموقعة صفين سببا فى عدم وجود هذه الطائفة ورئيسها ؟ وهل يقوم هذا النسيان دليلا على هذه الطائفة لم توجد فى زمن الإمام على ، مع أنها كشفت عن نفسها مرة أخرى بعد مقتل الإمام ؟

---

(١) على وبنوه ص ٨٢ .

وأقول إنى أكاد أدهش لتشكيك الدكتور طه حسين فى وجود عبد الله ابن سبأ ، عند ما يقول إن ابن السوداء لم يكن إلا وهماً ، وإن وجد بالفعل فلم يكن ذا خطر ، كالذى صوره المؤرخون وصوروا نشاطه أيام عثمان ، وفى العام الأول من خلافة على رضى الله عنه « وإنما هو وهم ادخره خصوم الشيعة للشيعة وحدهم ، ولم يدخروه للخوارج »[١] .

أما صمت ابن سبأ بعد العام الأول من خلافة على فأمر يمكن تعليله بشفاعة من شفع له بأنه قد تاب . وأما عودته بعد مقتل الإمام علىّ فأمر يمكن تعليله . وأما اختفاؤه فى موقعة صفين فأمر يمكن تعليله بعلة أو بأكثر . فلربما كان فى المدائن ، أو لربما وجد من الأفضل ألا يظهر فى كل فتنة ، وأن يدس أحد أعوانه من عتاة الدهاة ، أى أحد هؤلاء الذين يكاد الدكتور طه حسين يشهده ، وقد طغى به الفرح وغمرته البهجة بنجاح خدعة المصاحف ، كما نجحت من قبل فتنة رأس الطائفة فى موقعة الجمل ، إذ لم يكن الأشعث بن قيس أقصر باعاً من أستاذه فى الكيد ، وفى تنفيذ الخطة المرسومة .

والعجب أن الدكتور طه حسين حريص على إنكار فتنة عبد الله بن سبأ بطريق مباشر فى موقعة صفين ، مع أنه يعترف بأن بعض الرؤساء من أصحاب على لم يكونوا يخلصون له نفوسهم ولا قلوبهم ، ولم يكونوا ينصحون له ؛ لأنهم كانوا أصحاب دنيا لا أصحاب دين .

---

(١) نفس المصدر ص ٤٩ . هذا إلى أن موقف الخوارج يحتاج إلى دراسة أكثر تعمقا فيما نعتقد نحن . فقد كشفنا فى أثناء مناقشة إحدى الرسائل بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية عن فرض احتمال وجود صلات بين الشيعة الغالية والخوارج وهذا الفرض موضع دراسة حالية .

فلماذا لا يكون من بين هؤلاء عبد الله بن سبأ والأشعث بن قيس ؛ بل يكاد يجرؤ بعضهم أن يضيف إليهم أبا موسى الأشعرى الذى ثبط من قبل أهل الكوفة عن نصرة على ، ثم خذله فى التحكيم ، اللهم إلا إذا فضل آخرون أن يسلكوا المسلك التقليدى فى وصفه بالغفلة ، رحمه الله ؟

لقد كان الإمام على كرم الله وجهه مثلا أعلى فى السماحة والنبل والفروسية . وقد بلغ الذروة فى الإيمان بالله وبأسمى القيم، لكنه أصيب فى صحبه ؛ بينما كان معاوية ماكرا وداهية ، لكنه أجاد اختيار رفاقه وصحابه ، كما استغل الظروف بمهارة قد لا يغبط عليها ، لكنها فى الحق مهارة نادرة . ومن يدرى فلعله استطاع الإفادة من ذلك التخطيط السرى بحلسه السياسى العبقرى ، دون أن يتعمق فى معرفة نوايا رجاله وأهدافهم البعيدة ؟

وبعد ذلك كله ، أليس لنا أن نتساءل ، وأى ضرر فى أن يوجد عبد الله بن سبأ إذا كان الشيعة يبرءون منه ؟ وأية فائدة يرتجيها الدكتور طه حسين من التشكيك فى وجود هذا اليهودى مادام يعترف فى موطن آخر بأن آراء عبد الله بن سبأ كانت تموج فى الجو ، فى الوقت الذى يرى الآخرون أن ابن السوداء وجد فيه ؟ وحقيقة إن موقف الدكتور طه حسين فى هذه المسألة يحتاج إلى تفسير .

لقد كان من المستطاع أن يفسر المرء هذه الظاهرة التاريخية تفسيراً أكثر مطابقة للواقع ، إذا قال : إن ابن سبأ كان حقيقة ادخرتها الجمعيات السرية الغنوصية التى شوهت المسيحية من قبل ، لكى تشوه بها

الإسلام من بعد . أو ليس يعترف الدكتور طه حسين بأن المحن التى تتابعت على الإمام على ، رضى الله عنه ، وعلى أهل العراق ومن إليهم ، دعتهم إلى أن يروا فى على وفى بنيه غير ما يرى فيهم سائر الناس ، فغلا غلاتهم بعد ذلك ، وبعد أن عرفوا من أمر اليهود والنصارى ما عرفوا من أمر الفرس ؟ وفى رأينا أن معرفة هؤلاء بالمسيحية واليهودية والمجوسية فى أيام على ، وهم حديثو عهد بالإسلام ، لم تكن موضع ريب . ومهما يكن من شىء فإن التقديس الذى يشير إليه الدكتور طه حسين ما هو إلا صورة مخففة من الفتنة الدينية لابن السوداء الذى يريد إنكار وجوده .

ثم لماذا نطيل فى مناقشة الدكتور طه حسين ، مع أنه لم يكن أول من ابتكر هذا الرأى ، بل نجد شيئاً شبيها بذلك عن برنارد لويس الذى اعتمد على فلهوزن وغيره ، لكى يشكك فى وجود عبد الله بن سبأ ؟ إنه يحتج بأن فلهوزن قرر أن قضية ابن سبأ من اختلاق محدثى القرن الثانى للهجرة ، مع أنه يعود فيعترف بأن بعض الآراء الغالية عند الكيسانية والمختارية قد وجدت فى سنة ٦٦ هـ . ومن الغريب أن محاولة تبرئة اليهود من فتنة المسلمين عن دينهم فى أيام على ومعاوية تشبه محاولة أخرى نشهدها فى أيامنا هذه ، وهى محاولتهم إرغام الكنيسة الكاثوليكية على تبرئة اليهود من دم المسيح ، حسبما يعتقده هؤلاء وهؤلاء.[1]

وفى اعتقادنا أن الدكتور طه حسين ربما لم يرتض فكرة التشكيك

---

(١) لقد نجح سعى هؤلاء فعلا بعد الفراغ من هذا البحث ، وأعلنت الوثيقة ، وكان ذلك قبل حرب مايو سنة ١٩٦٧ .

فى وجود عبد الله بن سبأ إلا لكى يفسر لنا التشيع تفسيراً سيكولوجيا أساسه الشعور بالندم . وربما غفر له هذا التشكيك ما نعلمه من شدة محبة إخواننا الشيعة المعاصرين ، لعلى تلك المحبة التى يشاركهم فيها أهل السنة دون ريب .

أما أمثال برنارد لويس وفلهوزن فربما شككوا فى وجود ابن السوداء لعلة أخرى .

٨ – نقد فكرة الشعور بالندم :

غير أننا لا نرتضى فكرة الدكتور طه حسين عندما يحاول تفسير التشيع تفسيراً نفسيا أساسه عاطفة الندم ؛ لأننا نعلم مدى الثقة القليلة التى يمكن أن نوليها لمثل هذا اللون من التفسير للظواهر الاجتماعية والتاريخية الكبرى . فإنه لا يكفى أن تُفسر ظاهرة الانشقاق الأكبر فى الإسلام ، أو أن تبرر ، على أنها نتيجة للشعور بالندم ، وبخاصة إذا كانت الأحداث السياسية والرواسب الاجتماعية والعقائدية فى متناول أيدينا ، لتبين لنا أن الصراع الدينى ما هو إلا واجهة رقيقة لصراع أبعد عمقا[1] . وهو صراع سياسى واجتماعى وقبلى داخل إمبراطورية كبرى لم يتح لها أن تمتص الفوارق والفواصل دفعة واحدة بين قبائل العرب من جانب ، وبين شعوب دخلت فى حوزة الإسلام فى أقصر فترة عرفها تاريخ نشأة الإمبراطورات الكبرى من جانب آخر . هذا إلى أننا نعلم أن بعض الحركات السياسية ، التى قد تتخذ لها قناعاً دينياً ، سرعان ما تعبر عن اتجاه اجتماعى وسياسى

---

(١) انظر الكامل لابن الأثير فى حديثه عن موقف عضد الدولة بن بويه من الشيعة وأهل السنة فى العراق .

أصيل ، كحركة المختار بن عبيد الذى كان خارجيا ، ثم ما لبث أن اقتبس هو وأصحابه كثيراً من العناصر اليهودية والغنوصية [١] .

كذلك لا يمكن تفسير غلو بعض الغالين فى على وأبنائه بظاهرة نفسية أخرى ، وهى محبتهم إياه . فإن الإمام علياً ، كرم الله وجهه ، كثيراً ما وجه اللوم إلى أنصاره بالكوفة ، وكثيراً ما دعا الله أن يريحه منهم .

ومع ذلك كله ، فإن الدكتور طه حسين لا يعل تفسير التشيع ، وربما الغلو فى التشيع أيضا ، بعاطفة الشعور بالندم . حقا إنه يعترف بأن معاوية أفسد على الإمام علىّ أصحابه ، كما أفسد عليه نفراً من صحابة الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، عندما بذل لهم العطاء من مال المسلمين . غير أن أهل الكوفة ندموا أشد الندم على ما فرطوا فى أمر نصرته ، وكان هذا الندم بعد مقتله . ونحن نعلم أن هذا الندم لم يحل دونهم ودون أن يخذلوا الإمام الحسين رضى الله عنه بعد خذلانهم لأبيه . وسنراهم يندمون أشد الندم ، ثم ينسون ، ثم يندمون فى كل مرة يصرع فيها أحد الطالبيين .

ونحن لا ننكر أن الناس عامة أحبت علياً وبنيه حباً خالصاً ، كما لا يزال عامة المسلمين وخاصتهم يكنون كل حب للرسول ولآل بيته . ولكن أليس من المحتمل فى عصر الفتنة السياسية الكبرى أن يوجد خلف هذه العاطفة العارمة طائفة قد وضعت مخططا محكماً تستغل به عواطف المسلمين ، ثم تلهب هذه العواطف المتأججة باحثة عن ضحايا جديدة من آل البيت ، وبخاصة عندما يفلت الأمر من أيدى الموالى ويغلبه

(١) انظر فرض الصلة المحتملة بين الخوارج والغلاة من الشيعة هامش ص٢٢٤ .

العرب على الدولة ، كما حدث مثلا عندما استقر الملك لبنى العباس فى أول دولتهم ؟ لقد كان هذا الاستقرار وحده دافعاً إلى انشقاق الشيعة إلى إمامية معتدلة وإسماعيلية متطرفة . وليس هذا الاحتمال الذى نشير إليه إلا حقيقة تاريخية تشهد بها ظروف الفرق الشيعية المعتدلة والغالية التى ظهرت فى فترات سياسية حاسمة فى تاريخ الدولة الإسلامية .

وقد يغرينا التاريخ أن نغترف منه لتفسير ظهور حركة أبى منصور العجلى فى عهد هشام بن عبد الملك ، ومقتل أبى مسلم الخرسانى فى عهد أبى العباس السفاح ، مما أدى إلى نشأة الراوندية والمقنعية والخرمية والديصانية والإسماعيلية إلخ . لكنا لا نريد أن نفسح للتاريخ أكثر مما تسمح به طبيعة هذا البحث ، تاركين تحقيق هذا الفرض لمجال آخر ، وقد أشرنا من قبل إشارة ما إلى هذه المسألة فى كتابنا « جمال الدين الأفغانى — حياته وفلسفته » .

لكنا نرحب بالدكتور طه حسين عندما نجده لا يرى بدًّا من أن يعود إلى تفسير الأمور تفسيراً اجتماعيًّا وسياسيًّا ، متبعا فى ذلك ما يوجبه المنهج العلمى السليم فى تفسير الظواهر الاجتماعية . فهو يقول : « ولم يكن بد من أن تصير أمور الناس إلى ما صارت إليه ، فقد لقى العرب غيرهم من الأمم وورثوا ملكهم وعرفوا حضارتهم . . . وكان من الطبيعى أن تنتهى الأمور إلى إحدى اثنتين : فإما أن يقهر الغالبون فيعربوا هذه الأمم المغلوبة . وإما أن يقهر المغلوبون فيفتنوا هذه الأمة الغالبة » . ونقول نحن : وهذا هو ما حاوله ابن سبأ وأعوانه ، ممن نجحوا إلى حد ما فى بذور الشقاق بين قبائل العرب من جانب ، وبينهم وبين الموالى من

جانب آخر . وهذا هو ما حاوله خلفاؤه فى مختلف الحركات الباطنية حتى جاءت تلك الفتنة الروحية الكبرى فى القرنين الثالث والرابع الهجريين ، أعنى حركة التصوف الفلسفى الذى عده بعضهم ثورة روحية فى الإسلام وإن كان فى الحقيقة – كما قلنا – واجهة لثورة اجتماعية وسياسية وشعوبية أكثر عمقاً من الثورات السابقة .

فأين الشعور بالندم فى كل هذا ؟ لقد كان أشراف العراق يتصلون بمعاوية . كما يقول الدكتور طه حسين ، فى أيام على ، « يتلقون ماله ويهدون إلى أمره ؛ كما أن الحسن لم يكد يفرغ من أخذ البيعة حتى فزع جماعة من الأشراف الذين بايعوه إلى معاوية . . » أما الموالى فلم يكن لهم أن يبايعوا ؛ بل كانوا تربة خصبة للفرق الغالية التى كانت تنتظر الفرصة السانحة ، لتعود إلى الصراع ضد حكم الغالبين القاهرين . ولقد قدر للمغلوبين أن يقهروا ، ففتنوا هذه الأمة الغالبة مستترين تحت رداء محبة آل البيت .

وسيتاح لنا أن نبين كيف نما التصوف الفلسفى جنبا إلى جنب مع تطور تاريخ الصراع بين هذه الأمة الغالبة ، وبين الشعوب التى أرادت قهرها .

الفصل السادس

المحاسبي

١ – حياته :

قد نغمط التصوف حقه لو قلنا إنه كان بأسره تصوفا فلسفيا . فهناك تصوف إسلامى حقيقى نجد مثلا له لدى المحاسبي . وهو أبو عبد الله بن الحارث ابن أسد المحاسبي . ولا يجد الباحث ، الذى يريد معرفة حياته بالتفصيل، شيئا يذكر فى كتب التراجم المعروفة ؛ بل يلاحظ أن هذه الكتب – على كثرتها – يأخذ بعضها عن بعض . وربما كانت « طبقات الشافعية » لعبد الوهاب بن تقى الدين السبكى أكثر إفاضة من أى كتاب آخر . وتليها « حلية الأولياء » لأبى نعيم الأصفهانى . ومن الكتب التى نجد فيها إشارة إلى حياته وأحواله « الرسالة القشيرية » و « تهذيب التهذيب » و « طبقات الصوفية » لأبى عبد الرحمن السلمى و « الطبقات الكبرى » للشعرانى ، و « تاريخ بغداد » للخطيب البغدادى ، و « البداية والنهاية » لا بن كثير ، وكتاب « اللمع » للسراج الطوسى ، وكتاب « وفيات الأعيان » لابن خلكان ، و « شذرات الذهب » لا بن العماد ، وكتاب « صفة الصفوة » . ومن ثم فلا نجد فى الكتب المعاصرة شيئاً أكثر مما جاء فى تلك المراجع السابقة .

ومن المتفق عليه بين هذه المصادر العديدة أن المحاسبي ولد بالبصرة ،

وأنه أقام ببغداد ، وتوفى بها فى سنة ٢٤٣ [١]، وأنه كان من المشهود لهم بالعلم والورع . وقد وصفه صاحب « طبقات الشافعية » بأنه كان « علم العارفين فى زمانه ، وأستاذ السائرين ، الجامع بين علمى الباطن والظاهر ». ولتلك الشهادة من السبكى وزنها وقيمتها ، فإنها تكشف لنا عن سمة خاصة عند المحاسبى ، وهى الجمع بين الشريعة والحقيقة ، وعن الرغبة الصادقة فى الجمع بين التفقه فى الدين والإخلاص فى العبادة . وهكذا يمكن القول بأنه استطاع أن يحقق فى نفسه تلك الأمنية التى يطمح إليها كل مؤمن ، وهى أن يكون الفقهاء هم الصوفية والصوفية هم الفقهاء . فهو إذن ليس من هؤلاء المتصوفة الذين يريدون التميز من غيرهم عندما يصفون علمهم بأنه علم الخرق، وعلم الفقهاء بأنه علم الورق . هذا إلى أننا لا نجد لديه تلك الزراية بالفقهاء أو محاولة الحط من شأنهم ، كما هى الحال عند كثير من المنتسبين إلى التصوف فى العصور المتأخرة . وقد طبق المحاسبى فكرته هذه تطبيقا جميلا فى أحد كتبه وهو كتاب « الرعاية لحقوق الله » .

ويقال إنه سمى بالمحاسبى لكثرة محاسبته نفسه ، وهذا هو ما يحدده تحديداً جميلا عندما يقول : « أصل الطاعة الورع ، وأصل الورع التقوى ، وأصل التقوى محاسبة النفس ، وأصل محاسبة النفس الخوف والرجاء ، وأصل الخوف والرجاء معرفة الوعد والوعيد ، وأصل ذلك الفكرة والعبرة » .

---

(١) طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٣٨ ، وشذرات الذهب جـ ٢ ص ١٠٣ ، والرسالة للقشيرى ص ١٢ ، وتهذيب التهذيب لابن حجر العسقلانى جـ ٢ ص ١٣٤ ، وطبقات الصوفية للسلمى جـ ١ ص ٤٩ والطبقات الكبرى للشعرانى جـ ١ ص ٧٤ ، وتاريخ بغداد جـ ٨ ص ٢١١ - ٢١٦ ، ووفيات الأعيان جـ ١ ص ٣٢٨ .

فأظهر مسحة فى تصوفه هى محاسبته النفس والورع . وقد بلغ من ورعه أنه لم يأخذ من ميراث أبيه شيئا ، رغم شدة حاجته ، ويقال : إن أباه ترك مالا كثيراً بلغ سبعين ألف درهم ، فأبى الحارث أن ينال منه حبة واحدة ؛ لأن أباه كان رافضياً ؛ بل نسب إلى الحارث أنه طلب إلى أبيه أن يطلق أمه لأنهما ليسا فى نظره على دين واحد[1] ، ومهما يكن من أمره ، فإن ورعه أمر مشهور تنطق به أحواله التى ذكرها هؤلاء الذين ترجموا لحياته .

وكان المحاسبى شافعى المذهب . وقد وضعه بعضهم فى الطبقة الأولى التى صحبت الإمام الشافعى وقالوا : إن كتبه فى الفقه والحديث والتصوف وعلم الكلام أصول لمن ألف فيها . لكن ابن الصلاح لا يرتضى رواية من قال إنه من أصحاب الإمام الشافعى . ويميل السبكى إلى أن المحاسبى كان من معاصرى الشافعى ومن الآخذين عنه . فمن المقرر إذن أنه من متصوفى أهل السنة . ومما يشهد بذلك أننا نراه كثير الاستشهاد فى كتاب « الرعاية لحقوق الله » بأقوال أبى بكر وعمر — رضى الله عنهما — إلى جانب كثرة الاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث بأسانيد أهل السنة . وقد روى الحارث المحاسبى الحديث عن يزيد بن هرون ، كما أخذ عنه الجنيد وإسماعيل بن إسحق ، وأحمد بن الحسن بن عبد الجبار ، وأبو العباس بن مسروق .

---

(١) حلية الأولياء مجلد ١٠ ص: ٧٥ « حكى بعضهم فقال : رأيت أبا عبد الله الحارث ابن أسد المحاسبى بباب الطاق فى وسط الطريق متعلقا بأبيه والناس قد اجتمعوا عليه يقول : طلق امرأتك فأنك على دين وهى على غيره . »

وكان الجنيد بن محمد من أكثر أصحابه ملازمة له . وكثير من أخبار الحارث جاءتنا عن طريقه ، وعن طريق تلميذ آخر له ، وهو أبو العباس بن مسروق . فالجنيد يقول مثلا : « كنت كثيراً أقول للحارث عزلتي أنسى . . . فيقول : كم تقول : عزلتي أنسى . . ! لو أن نصف الخلق تقربوا مني ما وجدت بهم أنسا ، ولو أن نصف الخلق الآخر نأى ما استوحشت لبعدهم »[1] ؟

وقد ذكر صاحب « حلية الأولياء[2] » أن الجنيد قال : « كان الحارث المحاسبي يجيء إلى منزلنا ليقول : اخرج معي نصحر . . . فأقول له : تخرجني عن عزلتي وأمني على نفسي إلى الطرقات والآفات ورؤية الشهوات ؟ فيقول : اخرج معي ولا خوف عليك . فأخرج معه ، فكان الطريق فارغاً من كل شيء ، لا نرى شيئا نكرهه ، فإذا حصلت معه في المكان الذي يجلس فيه قال لي : سلني ، فأقول له : ماعندي سؤال أسأله . . . فيقول : سلني عما يقع في نفسك ، فتنثال على السؤالات . . . فأسأله عنها ، فيجيبني عليها للوقت ، ثم يمضي إلى منزله فيعملها كتابا » .

كذلك أورد القشيري في رسالته[3] ما حكي عن الجنيد أنه قال : « مر بي الحارث يوما ، فرأيت فيه أثر الجوع ، فقلت : ياعم . . .

---

(١) صفة الصفوة جـ ٢ ص ٢٠٧ .

(٢) حلية الأولياء مجلد ١٠ ص ٧٤ .

(٣) الرسالة القشيرية ص ١٢ : وردت هذه القصة أيضا في كتاب تاريخ بغداد جـ ٨ ص ٢١٢ ، كما توجد إشارة إليها في وفيات الأعيان جـ ١ ، ص ٣٤٨ . وفي صفة الصفوة جـ ٢ ص ٢٠٧ و ٢٠٨ .

تدخل الدار تتناول شيئا ؟ فقال : نعم ، فدخلت الدار ، وقدمت إليه شيئا من طعام حمل إلىّ من عرس . فأخذ لقمة وأدارها فى فيه مرات ، ثم قام وألقاها . فلما لقيته بعد ذلك حدثته فى الأمر ، فقال: كنت جائعاً وأردت أن أسرك بأكله ، ولكن بينى وبين الله تعالى علامة ألا يسوغنى طعاما فيه شبهة . فلم يمكنى ابتلاعه . فمن أين كان لك ذلك الطعام ؟ قلت : إنه حمل إلى من دار قريب لى من العرس ، ثم قلت : تدخل اليوم ؟ قال : نعم ، فقدمت إليه كسراً يابسة ، كانت لنا ، فأكل ، وقال : إذا قدمت إلى فقير شيئا فقدم له مثل هذا » .

وقد روى صاحب حلية الأولياء هذه القصة على نحو مخالف [1] ، وأضاف صاحب « طبقات الشافعية » . « أنه كان إذا مد يده إلى طعام فيه شبهة تحرك له عرق فى أصابعه فيمتنع عنه » . لكن يقول آخرون : إن الله عوض الحارث عن ميراث أبيه مالا كثيراً ، بل يورد الطوسى فى كتاب « اللمع » قصة غريبة تحتاج إلى التأمل[2] أو التفسير . فهو يقول : « بلغنى عن أبى حمزة أنه دخل دار حارث المحاسبى ، وكان لحارث دار حسنة وثياب نظاف وفى داره شاه مرغ [زرافة] فصاح الشاه مرغيا ، فشهق أبو حمزة شهقة وقال : لبيك ياسيدى . قال فغضب الحارث . وعمد إلى سكين فقال : إن لم تتب عن هذا الذى أنت فيه أذبحك . فقال له أبو حمزة : أنت إذا لم تحسن أن تسمع هذا

---

(١) حلية الأولياء مجلد ١٠ ص ٧٤ — ٧٥ .

(٢) اللمع ص ٤٩٥ .

الذى أنت فيه ، فلمَ لم تأكل النخالة بالرماد ؟ إيش بينك وبين أكل الطيبات والتوسع فى الدار والثياب ، يريد بذلك إن إنكارك على يشبه أحوال المريدين والمبتدئين ، وتوسعك على نفسك وبسطك فى الدخول فى السعات يشبه حال الأنبياء والصديقين ، الذين لا يضرهم الدخول فى السعادة » . . وأقول إنها تحتاج إلى التأمل . . لأنها تشبه أن تكون تقريعا يوجهه أبو حمزة إلى الحارث . ثم هى تحتاج إلى التفسير لأن فيها موازنة مريبة بين حال المريدين والمبتدئين من جانب ، وحال شيوخهم من جانب آخر ، لا سيما ، وقد ارتبط التصوف عند بعض المتأخرين بمسحة إسماعيلية ، كما سيتاح لنا بيان ذلك فى بحث آخر بعون الله .

على أننا – أيضا – لم نعثر على هذه القصة إلا فى مرجع وحد من المراجع العديدة التى اعتمدنا عليها ، ونعنى به « اللمع » للطوسى ، ولذا فمن الحكمة أن نتوقف فى قبولها ، حتى يتيح لنا البحث أن نصدر حكما فيها .

٢ – موقف الفقهاء وأهل الظاهر من المحاسبى :

وتجرنا هذه القصة إلى بيان موقف الفقهاء وأهل الظاهر من الحارث المحاسبى ، حتى تكون الصورة لدينا كاملة . فقد حكى أن أبا زرعة ، وهو أحد أئمة الحديث والسلف فى ذلك العصر الذى نتحدث عنه ، سئل عن كتب الحارث فقال : إياك وهذه الكتب فإنها كتب بدع وضلالات ، عليك بالأثر فإنك تجد فيه ما يغنيك عن هذه الكتب ، فقيل له : فى

هذه الكتب عبرة فقال : من لم يكن له فى كتاب الله عبرة فليس له فى هذه الكتب عبرة »[١] وقد بنى أبو زرعة حكمه على أن التأليف فى خطرات النفس ووساوسها مخالف لنهج علماء السلف كمالك والثورى والأوزاعى[٢] .

وللمحاسبى قصة مع الإمام أحمد بن حنبل نكاد نجدها فى جميع المراجع . . . قال بعضهم إن فقهاء بغداد شكوا من مسلك المحاسبى ومنهجه فى التصوف إلى الخليفة ، ثم ثارت نفوسهم ، ولجأوا إلى الإمام أحمد بن حنبل فى أمر هذا الفتى الصوفى . وقال آخرون ، كما جاء فى كتاب طبقات الشافعية ، إن الإمام أحمد بن حنبل كان شديد النكير على من يتكلم فى علم الكلام خوفا من أن يجر ذلك إلى مالا ينبغى ، ولاشك فى أن السكوت عنه، مالم تدع إليه الحاجة، أولى ، والكلام فيه عند فقد الحاجة بدعة . وكان الحارث قد تكلم فى شىء من مسائل علم الكلام ، ولهذا هجره أحمد بن حنبل . ويحاول تقى الدين السبكى الذى نقل هذه الرواية عن أبى قاسم النصر اباذى أن يبرر مسلك المحاسبى ، فقال : « والظن بالحارث أنه إنما تكلم حين دعت الحاجة ، ولكلٍّ مقصد ، والله يرحمهما » . ومن قبل حذرنا السبكى أن نخوض فى مسألة الخلاف بين الإمام أحمد بن حنبل والمحاسبى ، وأن نسلك مسلك الأدب مع الأئمة الماضين ، وأن نحسن الظن بهم . « فالقوم أئمة أعلام ولأقوالهم محامل ربما لم يفهم بعضها . فليس لنا إلا الترضى عنهم والسكوت عما

---

(١) تاريخ بغداد للخطيب البغدادى جـ ٨ ص ٢١١ ، ٢١٦ .

(٢) البداية والنهاية لابن كثير جـ ١ ص ٣٢٥ ، ٣٣٠ .

جرى بينهم ، كما يُفعل فيما جرى بين الصحابة رضى الله عنهم » .

غير أن تقى الدين السبكى لم يشأ إلا أن يفصّل القول فى سبب الخلاف بين الرجلين . فذكر رواية أخرى عن إسماعيل بن إسحق السراج ، وهو أحد تلاميذ المحاسبي . فقد نسب ابن إسحق إلى الإمام أحمد بن حنبل أنه طلب إليه أن يهيىء له مجلسا فى بيته بحيث يستمع إلى المحاسبى ، دون أن يراه أحد ، فذهب ابن إسحق إلى الحارث ، وسأله أن يحضر إلى بيته فى تلك الليلة . فلما جاء وأصحابه أكلوا ثم صلوا . . « وقعدوا بين يدى الحارث لا ينطقون إلى قرب نصف الليل ، ثم ابتدأ رجل منهم فسأل عن مسألة ، فأخذ الحارث فى الكلام ، وأصحابه يستمعون كأن على رءوسهم الطير . فمنهم من يبكى ، ومنهم من يحن ، وهو فى الكلام » ثم صعد ابن إسحق لكى يرى أثر كلام المحاسبى فى الإمام أحمد بن حنبل ، فوجده قد بكى حتى غشى عليه ، فانصرف إلى ضيوفه ، وبقى معهم إلى الصباح . ثم صعد مرة أخرى إلى الإمام يسأله عما يرى فى أمر المحاسبى وأتباعه ، فقال : « ما أعلم أنى رأيت مثل هؤلاء القوم ، ولا سمعت فى علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل . ومع هذا ، فلا أرى لك صحبتهم ، ثم قام وخرج » . وفى رواية أخرى أن أحمد بن حنبل قال : « لا أنكر من هذا شيئا »[1] .

ويعلق السبكى على هذه الرواية تعليقا يشعر بأن الإمام أحمد بن

(١) طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٤٠ .

حنبل لا ينكر من أمر الحارث شيئا ، بل إنه شكره هذا الشكر . .
ويورد الشعرانى هذه القصة على نحو آخر[١] ، وهو أنه قيل لأحمد بن حنبل : إن الحارث المحاسبى يتكلم فى علوم الصوفية ، ويحتج لها بالآيات القرآنية وأحاديث الرسول ، فهل لك أن تستمع إلى كلامه من حيث لا يشعر ؟ فقبل ، « فحضر معه ليلة إلى الصباح ، ولم ينكر من أحواله ، ولا من أحوال أصحابه ، شيئا ، وقال : كنت أسمع عن الصوفية خلاف هذا ، أستغفر الله العظيم » .

ويبدو ، برغم تعدد روايات هذه القصة ، أن طابع الوضع فيها يكاد يفصح عن نفسه . فتارة يقال : إن الإمام أحمد بن حنبل ، هو الذى طلب أن يتخفى حتى يسمع ؛ وتارة يقال إنه طلب إليه أن يتخفى فيسمع ، فقبل ؛ وتارة يقال إنه ، وإن لم ينكر شيئا من أمر المحاسبى وصحبه ، فإنه نصح ابن إسحق بعدم صحبتهم ، وتارة يقال إنه استغفر الله لأنه أساء الظن بالصوفية . . !

ونحن نجل الإمام أحمد بن حنبل أن ينسب إليه هذا التخفى ، ولا سيما أننا نعلم أن مصدر القصة هو أحد تلاميذ المحاسبى ، وأن متصوفة بغداد ، من بعد ، حرصوا على أن يبينوا لنا — بمناسبة أو بغير مناسبة — أن الإمام أحمد بن حنبل ، وهو ممثل أهل الظاهر ، لا ينكر عليهم علمهم الباطن .

ومهما يكن من صدق فرضنا أو فساده ، فقد أجمع المؤرخون على

---

(١) الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٧٤ .

أن الإمام أحمد بن حنبل قد هجر المحاسبى ، فاستخفى هذا الأخير ، حتى مات فى سنة ٢٤٣ هـ ، ولم يصل عليه سوى أربعة .[١]

وفى رأينا أن ابن كثير قد فسر كراهية الإمام لمسلك الحارث تفسيراً معقولا ؛ إذ يقول[٢] : « إنه إنما كره ذلك لأن فى كلامهم من التقشف وشدة السلوك والتدقيق ما لم يأت به أمر . » ولهذا لما وقف أبوزرعة الرازى على كتاب الحارث المسمى بـ « الرعاية » قال هذا بدعة ، وقال لمن جاءه بالكتاب : عليك بما كان عليه مالك والثورى . . إلخ .

ومن بعد ، جاء الذهبى[٣] يأخذ على أبى زرعة رأيه فى المحاسبى ويقول : « ماذا عسى أن يكون رأيه لو رأى كتب المتأخرين من الصوفية كابن عربى وابن سبعين ؟ » ، ونقول نحن : ومن يدرى ؟ فلربما قال فيهم أكثر مما قال فى المحاسبى ، فإن هؤلاء المتأخرين أخذوا كثيراً عن الفلسفة وعن الإسماعيلية .

٣ — كتبه :

ويذكر أصحاب التراجم أن الحارث جمع بين علوم الظاهر من أصول ومعاملات ، وعلوم الباطن من إشارات وتحليل للسلوك ومراتبه . وأشهر كتبه التى وصلت إلينا ثلاثة : كتاب الوصايا أو النصائح ، وكتاب الرعاية لحقوق الله ، وكتاب التوهم . ويذكر لنا الشعرانى أنه ألف كتابا

---

(١) ميزان الاعتدال جـ ١ ص ٢٠٠ .

(٢) جـ ١ ص ٣٤ وما بعدها :

(٣) تاريخ بغداد .

فى المعرفة ، ثم أحرقه عندما سأله شاب رث الهيئة عن حقيقة المعرفة ، فلم يستطع له جوابا ، فقد جاء فى الطبقات الكبرى للشعرانى :

« كان رضى الله عنه – يقول : عملت كتابا فى المعرفة وأعجبت به ، فبينما أنا ذات يوم أنظر فيه مستحسنا له ، إذ دخل على شاب عليه ثياب رثة ، فسلم على ، وقال : يا أبا عبد الله .. المعرفة ، حق للحق على الخلق أو حق للخالق على الحق ؟ فقلت له : حق للحق على الخلق ، فقال هو أولى بكشفها لمستحقها ؟ فقلت له: بل حق للخالق على الخلق ، فقال هو أعدل من أن يظلمهم . ثم سلم على وخرج . قال الحارث : فأخذت الكتاب وحرّقته . وقلت لا عدت أتكلم فى المعرفة بعد ذلك »[1] .

١ – كتاب الوصايا :

وفيه يذكر لنا أنه تأمل حال المسلمين فى عصره ، ففجأه أنهم تفرقوا شيعا وأحزابا ، واتبعوا مناهج مختلفة ، وكانت كل طائفة منهم تزعم أنها الناجية ، وأنها على الحق ، وأن ما عداها من الفرق على الباطل . فأراد أن يهتدى إلى وجه الحق فى هذا الخلاف كله بعد أن تطرق الشك إلى قلبه ، وما زال يتصفح هذه المذاهب ، حتى وجد أن الحق لدى طائفة أصحاب السلوك أى الصوفية ، من بين سائر أصناف الناس . وقد صنف هؤلاء أصنافا :

---

(٢) جـ ١ ص ٣٤ وما بعدها .

فمنهم العالم بأمر الآخرة ، وهذا صنف نادر الوجود ، ومن العسير التعرف عليه .

ومنهم الجاهل ؛ والبعد عن الجهلاء مغنم .

ومنهم المتشبهون بالعلماء ؛ وهم كثيرو الشغف بدنياهم .

ومنهم من يتخذ العلم الديني سبيلا إلى تحصيل الجاه .

وآخرون يحملون العلم ، ولا يعلمون تأويله .

ومنهم من يتخذ النسك سبيلا للتغرير بالعامة والإثراء .

ومنهم من فقد الورع والتقى ، واستخدم عقله فى الدهاء .

ومنهم شياطين الأنس الذين يصدون عن الآخرة .

ولم يجد المحاسبى سبيلا إلى النجاة إلا التمسك بالكتاب والسنة وأداء الفرائض والورع والإخلاص لله فى العبادة ، والتأسى برسول الله وإيثار الآخرة على الدنيا .

ومن الواضح أن الإمام الغزالى قد تأثر بمنهج المحاسبى تأثراً واضحا ، كما يشهد بذلك ما جاء فى كتابه « المنقذ من الضلال » ؛ إذ يتضح من المقارنة بين كتاب « الوصايا » وكتاب « المنقذ » أن الإمام الغزالى قد ألف كتابه على غرار كتاب المحاسبى ، كما تأثر فى كتابه « الإحياء » بكتاب « الرعاية لحقوق الله » .

ب ــ الرعاية لحقوق الله .

وفيه يعالج المحاسبي كيف يرعى المرء حقوق الله ، وكيف يقوم بها . وهو يعرّف التقوى ، ويصف غرور الإنسان ، وكيف يستطيع العودة عن غيه بمحاسبة نفسه ، وبالتوبة . ثم يبين كيف يستطيع المرء ترك الإصرار على الذنب ، حتى يقوى عزمه على التوبة . ويحدد لنا مراتب أهل الرعاية لحقوق الله ، ومنازل المصرين على الذنوب . وفى كتاب الرياء يحلل لنا هذه الظاهرة تحليلا نفسيا واجتماعيا . وفى كتاب الإخوان ومعرفة النفس ، يبين لنا كيف ينبغى أن يختار المرء إخوانا لا يصرفونه عن دينه . وفى كتاب آخر ، يرشدنا إلى كيف ننجو من رغبات النفس وشهواتها .

وفى الكتاب دراسة تفصيلية للعجب ، والكبر ، والحسد . وليس من هدفنا أن نحلل الكتاب تفصيلا ، فإن هذا يتطلب بحثا طويلا ومقارنة بين اتجاه المحاسبي وغيره من الصوفية. لكن يكفى هنا أن نبرز نقطة لها أهميتها البالغة ؛ لأنها تكشف عن اتجاه المحاسبي فى التصوف ، وتبتعد به عن مسلك متأخرى الصوفية ، ممن خلطوا آراءهم بآراء بعض أصحاب المذاهب الفلسفية ، فقالوا بوحدة الوجود ، أو ممن أوهمت شطحاتهم الحلول ، أو الاتحاد بالله .

وتتلخص هذه النقطة الهامة فى أنه يتعمق فى دراسة الأخلاق الإسلامية ، ويعتمد على آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم . وقد برع المحاسبى فى الاستشهاد بهذه الآيات والأحاديث براعة نادرة .

كذلك نجده يستشهد بأقوال عمر وأبى بكر ، ويهدف دائما إلى الجمع بين الدين والدنيا ، ليذم الرهبانية التى ابتدعها قوم من بنى إسرائيل . وعند كلامه عن التقوى يبين لنا أنها اتقاء الشرك بالله ، مستشهداً بالقرآن والحديث أجمل استشهاد وأحكمه . وهو يرى أن التقوى أساس العمل وأصل الطاعة ، وأداء الفرائض ، إذ لا تقبل نافلة إلا بها ومعها . ولا تكون العبادة عبادة حقا إلا مع الإخلاص والبعد عن الرياء . والعبادة علم وعمل وفقا للكتاب والسنة ، وذلك لأن المرء ، إذا كان يحسن العمل من أجل دنياه ، فأولى به أن يحسن العمل من أجل آخرته .

كذلك نجده يهتم بمحاسبة النفس لأعمالها فى المستقبل وفى الماضى ، على حد سواء . أما فى المستقبل فلأجل ما بعد الموت ، وأما فى الماضى فلأجل التوبة التى تفتح السبيل أمام العودة إلى طريق الحق . وهو يرى أن محاسبة المرء لنفسه فى الدنيا تخفف عليه محاسبة الله تعالى فى الآخرة .

جـ ـ كتاب التوهم :

أما الكتاب الثالث فيعالج فيه مسألة الخوف والرجاء ، وسماه « التوهم » لكى يعرض لنا ما يتخيله من أحوال أهل الجنة والنار ؛ وفيه يتكلم عن رؤية المؤمنين لله فى يوم القيامة وفى الجنة ، ويبين أن أولياء الله ، الذين تحملوا ثقل هموم الدنيا فى قلوبهم ، يحتلون منزلة تنجيهم من هول يوم القيامة ، ولهذا يقيهم الله صدقا ، لوعده بأن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون .

كذلك يفصل المحاسبي القول فى رؤية الله فى الجنة ، ويضع منازل للمستمتعين برؤية الله ، فيبين أن الرسل وهم القائمون بحجة الله على عباده أقرب إلى العرش ، ثم يأتى من بعدهم الأنبياء والصديقون ، وقد عبر عن ذلك بقوله :

« فتوهمهم فى مقعدهم الصدق الذى وعدهم مولاهم ومليكهم فى القرب منه على قدر منازلهم . فهم فى القرب منه على قدر مراتبهم . فالمحبون له أقربهم إليه قربا ؛ إذ كانوا فى الدنيا أشد حبا ، وأقرب إلى عرشه منهم القائمون بحجته عند خلقه ثم الأنبياء عليهم السلام ، ثم الصديقون على قدر ذلك فى القرب من العزيز الرحيم . »[1]

ويحرص المحاسبى على أن يبرز فكرة أخرى ، وهى ألا يطمئن الإنسان إلى عمله ؛ إذ لو فعل لتطرق إليه العجب والغرور ، وتلك ثغرة ينفذ منها الشيطان ليحبط عمل العاملين .

٤ — مأثورات من أقواله :

وتكشف لنا بعض حكمه عن اتجاهه الأخلاقى الإسلامى المطابق للسنة ولتعاليم القرآن الكريم ، فهو يقول : « إن أثقل ما يوضع فى الميزان حسن الخلق . »

ويقرر لنا أن « المحاسبة والموازنة فى أربعة مواطن : فيما بين الإيمان

---

(١) لابد من تفسير القائمين بحجة الله بأنهم الرسل ، حتى لا يوهم النص أنه يضع الأولياء فى مرتبة أسمى من الرسل . التوهم ص ٥٧ .

والكفر ، وفيما بين الصدق والكذب ، وبين التوحيد والشرك ، وبين الإخلاص والرياء . »

وقد اهتدى إلى نظرية سيكولوجية حديثة عندما وصف العقل بأنه غريزة تنمو مع التجارب . فهو يقول : « العقل هو نور الغريزة ، مع التجارب يزيد ، ويقوى بالعلم والحلم . »

وقد علق الجوينى على ذلك فى كتابه « البرهان » عند الكلام فى تعريف العقل فقال : « وما حوم عليه أحد علمائنا غير الحارث المحاسبي فإنه قال : « العقل غريزة يتأتى بها درك العلوم وليست منها . »

كذلك نص على ضرورة الجمع بين الورع وأداء الواجب دينيا كان أم اجتماعيا . فهو يقول : لا ينبغى أن يطلب العبد الورع بتضييع الواجب . »

وهو يعجب لهؤلاء الأدعياء الذين يسيئون فهم الزهد والورع ، فيعمدون إلى التواكل الكاذب وترك العمل من أجل الدنيا ، تظاهراً بأنهم يعملون من أجل الآخرة ، فيخالفون زهد الأئمة المتقدمين وتوكلهم، ويخرجون على السنة ، ويعتقدون البدعة ، وهم يرون أنها سنة :

« كما اعتقد قوم الزهد فى الدنيا بتضييع العيال ، وبترك حق الوالدين ؛ والتوكل بترك الاكتساب على الأهل والأولاد ، والخروج فى السفر بلا زاد ، والرضا والسرور بالبلاء إذا وقع بالمسلمين ، وبتحريم الدواء والدعاء . . . وبالاشتغال بالله عز وجل بترك الفرائض وبترك النوافل ، ودعوى البصائر واستنارة القلوب بادعاء علم الغيوب من القطع على ما فى

ضمائر الخلق وما يسرون وما يكتمون ، ويحتجون فى ذلك بآثار ، مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « المؤمن ينظر بعين الله » .

وله نظرة صادقة فى دراسة الحلم وكظم الغيظ ، وفى ذم الغضب والرغبة فى التشفى . فهو يؤكد لنا أن « من حسن الخلق احتمال الأذى وقلة الغضب ، وبسط الوجه ، وطيب الكلام . »

ويقال إن أحدهم سأله فى أمره فقال له : إنه لا يقوى على الحلم عندما يناله أحد بأذى ، أو يسىء إليه بسباب ، وإنه يعجز عن كظم غيظه ، فى حين يسهل عليه أن يبادر إلى الانتقام والتشفى ، فأخبره المحاسبى أنه إنما يثقل عليه الحلم لأنه يعد الحلم ذلا . ثم يبين له أنه يستطيع الغلبة على دوافع الشرعنده بأن يثقل ويعلم « أن الحلم عزٌّ وزين، والسفة ذل وشين » فقال له سائله : « كيف أعقل ذلك ، وقد حل بقلبى ضده ، فغلب عليه ؟ إنى إن صبرت على كظم الغيظ كان ذلك إذلالا لى. ممن آذانى ، ولزم قلبى الأنف أن يكون من شتمنى قد قهرنى ، وعجزت عن الانتقام منه وإشفاء غيظى . »

وهنا يبين له المحاسبى أن هذه الفكرة الخاطئة إنما جاءت من أنه لم يدرك قبح السفه وجمال الحلم الذى يستر صاحبه ، ويزيد من ثواب الله فى الآخرة . وليس ثمة ريب فى قبح السفه الذى نرى علاماته على الشاتم، أو الذى يريد أن ينال الآخرين بالأذى ؛ إذ يُرى ذلك من غيظه وغضبه « وفتح عينه . . . وكراهية منظره ، واستخفافه بنفسه ، وزوال السكينة والوقار من بدنه » وذلك شىء يرى كل عاقل قبحه له ، ثم

« إن الاشتفاء ينقضى سريعا ، ويبقى سوء عاقبته . » أما كظم الغيظ فينقضى سريعاً ويدخر ثواب الله تعالى فى الآخرة . « ولا ينبغى للعاقل أن يرضى بدناءة نفسه وسوء رغبته بأن يكون ممن ترضيه اللمحة، فيستشرق لها وجهه فرحا ، وتغضبه الكلمة فيستطير من أجلها سفها ، حتى يظلم لها وجهه ، وتضطرب لها فرائصه . وإنما هى كلمة لم تعد قائلها إلى المشتوم بها ، ولكنها أزرت بقائلها ، وأوجبت السفه عليه فى آخرته ، واستخف بنفسه ، ولم تضر من أسمعها فى دين ولا دنيا . فقائلها والله يستحق أن يرحم ، لما قد أزل بنفسه، ووضع من قيمته وقدره ، وعصى بها ربه . وعلى المشتوم بها الشكر له إذ لم يسلمه الله ، ولم يخذله ، حتى يصير مثل حال شاتمه . »[1]

وتحليل المحاسبي للشكر جدير بأن يشار إليه ، فهو الذى يقول : «من لم يشكر الله تعالى على النعمة فقد استدعى زوالها . » وهو الذى يعيب على الجهال أنهم «لا يتجهون بالشكر لله إلا عند انقشاع الكرب ، أو نزول النعم العظيمة ، وينسون سائر النعم لقلة قدرها فى اعتقادهم ، فكأنهم » يعاملون الله على قدر عظيم إحسانه وقلته . مع أنه قد ينكشف للمرء أن ما يبدو له نعمة قليلة ربما كان أكثرها نفعاً من عظيمها » ، « وربما كان عظيمها يعقب ضراراً فى الدين أو فى الدنيا . ولربما كان إحسان الله فى النعمة الصغيرة أكثر من النعمة فى كبيرها لعاقبة منفعتها ولربما عظمت النعمة من سعة الدنيا ، فيطغى صاحبها ، وتشغله حتى يعصى الله ، فيدخل النار . ولو كانت النعمة أقل من ذلك لما أطغته ،

---

(١) حلية الأولياء جـ ١٠ ص ٩٦ و ٩٧.

ولا لزمته كثرة الفرائض فيها فلا يقوم بها ، كمن كثرت الحقوق عليه لله في السعة ، فلم يقم بحقه من أداء الزكاة . . وربما ضرته السعة الدنيا دون الدين . وربما قتلته كثرة ماله مع لصوص يقتلونه عليه » . وكثير من الناس لا يفهمون معنى الشكر « وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض . »

وفي الجملة ، فالإنسان عاجز عن معرفة حكمة الله تعالى فيما قدره له . وهنا يورد المحاسبي قصة الخضر مع موسى عليهما السلام عندما قتل الغلام حتى لا يفتتن به والداه ، وعند ما خرق السفينة حتى لا تقع في يد الملك الذي كان « يأخذ كل سفينة غصبا » ، وعندما أقام جداراً لغلامين يتيمين أراد أن ينقض « وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحاً فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك » (١)

ومن مأثور كلامه أنه قال : « الظالم نادم وإن مدحه الناس ، والمظلوم سالم وإن ذمه الناس ، والقانع غني وإن جاع ، والحريص فقير وإن ملك . »

وهو يبين لنا معنى الزهد مع الجمع بين الدين والدنيا فيقول : الزهد في الدنيا « هو عندي العزوف عن الدنيا وملذاتها وشهواتها : فتنصرف النفس ويتعزز الهم . وانصراف النفس ميلها إلى ما دعا الله إليها بنسيان ما وقع بها من طباعها . واعتزاز الهم الانقطاع إلى خدمة المولى ، يضن بنفسه عن خدمة الدنيا مستحياً من الله أن يراه خادماً لغيره ، فانقطع إلى خدمة سيده ، وتعزز بملك ربه ، فترحل الدنيا عن قلبه ، ويعلم

---

(١) حلية الأولياء جـ ١٠ و ١٠١ – ١٠٢

أن فى خدمة الله شغلا عن خدمة غيره ، فيلبسه الله رداء عمله ويعتقه من عبوديتها ؛ واعتز أن يكون خادماً للدنيا لعزة العزيز الذى أعزه بالاعتزاز عنها ، فصار غنياً من غير مال ، وعزيزاً من غير عشيرة »[١] .

ويحرص المحاسبى على أن يكون كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم حكما فى كل ما يخطر من أعمال القلب ، فلا يسكن إليها « إلا أن يشهد له العلم أن الله عز وجل قد أمر بها وندب إليها ، أو أذن فيها بأسبابها وعللها ووقتها وإرادتها فيها ؛ فإنه قد يفعل الخطرة يرى أنها داعية إلى سنة وهى بدعة ؛ وقد يرى أنها داعية إلى طاعة وهى معصية ؛ وقد يرى أنها داعية إلى خير وهى شر ، كالخطرة تدعو إلى الخلاص بترك العمل ، وإلى التنزه عن الخلق بالفكر ، وإلى المنافسة بالحسد ، وإلى الغضب لله عز وجل بتمنى البلاء فى الدنيا والدين للمسلمين ، واعتقاد استحلال ما حرم الله عز وجل منهم . »[٢]

ولا ريب أن مثل هذه النصوص العديدة التى أوردناها هنا تكشف لناعن اتجاه إسلامى وأخلاقى بعيد كل البعد عما سنراه من تطور الحكمة الصوفية لدى بعض المتأخرين إلى التعالى على الخلق ، وإلى الجنوح إلى التفرقة بين العامة والخواص وخواص الخواص ، والذهاب إلى حد القول بأنهم أرفع درجة من الأنبياء ، وأن معجزاتهم قد تزاحم معجزات الرسل ، أو تسمو عليها .

ومع ذلك فإن بعض المدعين للتصوف تستروا وراء المحاسبى ، لكى يغلوا فى الدين ، ويفرقوا تفرقة الزراية بين علم الحقيقة وعلم الشريعة .

(١) حلية الأولياء جـ ١٠ ص ٨٥ .
(٢) الرعاية لحقوق الله ص ٨١ .

الفصل السابع

موقف ابن عربى من أهل الظاهر والفلاسفة[1]

كثيراً ما يشير ابن عربى إلى أن هناك أسراراً يكشف عنها العرفان للصوفية ؛ غير أننا نجده ، عند الكلام عن هذه الأسرار ، يغمز علماء الظاهر والفلاسفة فى طريقه . وعلماء الظاهر عنده هم من يطلق عليهم اسم علماء الرسوم . أما الفلاسفة فيعبر عنهم أحياناً بأصحاب الاستدلال ، وبأهل النظر أحياناً أخرى. وربما كان مسلكه من علماء الرسوم أشد عنفاً منه تجاه الفلاسفة ، فهو يرى أن « أكثر علماء الرسوم علموا ذلك (معرفة أسرار التجليات الإلهية) ذوقاً وشرباً ، فأنكروا مثل هذا من العارفين ، حسداً من عند أنفسهم . . . ومنعهم الحسد أن يعلموا أن ذلك رد على كتاب الله ،وتحجير على رحمة الله أن تنال بعض أهل الله . »

ولا يكتفى ابن عربى بازدراء الفقهاء وعلماء الكلام ؛ بل نجده يلحق بهم فريقاً من العامة المقلدين لأهل الظاهر ، وهو يحمل الملوك والرؤساء مسئولية مساندة الفقهاء فى تشددهم وإنكارهم على الصوفية . فيقول : « وأما الملوك فالغالب عليهم عدم الوصول إلى مشاهدة هذه الحقائق لشغلهم بما دفعوا إليه ، فساعدوا علماء الرسوم فيما ذهبوا إليه إلا القليل منهم . » وهذا القليل من الملوك هم الذين فطنوا ، فى رأى ابن عربى ، إلى ما عليه الفقهاء من الانكباب على جمع حطام الدنيا ، مع أنهم ليسوا فى حاجة إليه ، ومن النفاق والرغبة فى تحصيل الجاه ، مما يدفعهم إلى ممالأة الملوك ومداهنتهم فى تحقيق أغراضهم .

---

(١) بحث نشر فى حوليات كلية دار العلوم فى العام الجامعى ١٩٦٩ مع إضافات وتنقيح .

وقد عبر عن موقف فقهاء عصره من مسايرة الملوك تعبيراً فيه شيء من القسوة فقال : « واعلم أنه لما غلبت الأهواء على النفوس، وطلبت العلماء المراتب عند الملوك تركوا المحجة البيضاء ، وجنحوا إلى التأويلات البعيدة ليمشوا أغراض الملوك، فيما لهم فيه هوى نفس، واستندوا فى ذلك إلى أمر شرعى مع كون الفقيه ربما لا يعتقد ذلك ويفتى به . وقد رأينا منهم جماعة على هذا من قضاتهم وفقهائهم »[1] وهذا هو ما قد يقع فيه أهل المناظرة من علماء الكلام والفقهاء « الذين يلتزمون مذهبا لا يعتقدون صحته فيناظرون عليه مع علمهم بطلانه، والخصم الذى يكون فى مقابلته يأتى بالحق على بطلانه ، ويعلم هذا الآخر أن الحق بيد صاحبه فيرده ، ويظهر الباطل فى صورة الحق على علم منه ، فهل يستوى هو ومن يظن فى الباطل أنه حق فيذوب عنه لكونه عنده أنه حق . »[2]

أما أهل الحقيقة ، وهم الصوفية ، فهم ضحية هذا التحالف بين الملوك وعلماء الدين الرسميين . ويذهب ابن عربى فى تمجيدهم إلى حد أن يشبههم برسول « كذبه قومه وما آمن به واحد منهم . . . فانظر ما يقاسيه فى نفسه العالم بالله . فسبحان من أعمى أبصارهم حيث أسلموا وما اسلموا ، وآمنوا بما به كفروا ، فالله يجعلنا ممن عرف الرجال بالحق ، لا الحق بالرجال . »

هذا إلى أنه يعتقد أن علماء الظاهر هم أشد خلق الله على الأولياء الذين اختصهم بخدمته ، وعلى العارفين به عن طريق الوهب الإلهى . فهؤلاء هم الذين كشف لهم الحق عن أسراره فى خلقه وهداهم إلى فهم معانى كتابه وتأويل آياته . أما أهل الظاهر فهم عنده أهل طغيان ، وهم بمنزلة الفراعنة من الرسل .

ويرجع سوء فهمهم لما يرد على قلوب العارفين من تجليات إلهية إلى أنهم لم

---

(١) الفتوحات المكية مجلد ٣ ص ٦٩ .

(٢) نفس المصدر ، مجلد٣ص ١٧٩ ، ٤مجلد ص ٤٥٩ .

فطنوا إلى أن كل آية من آيات القرآن لها وجهان : ظاهر وباطن ، وأنهم وقفوا عند الظاهر ، وأنكروا على أهل الحق أن يدركوا المعنى الباطن مما اضطر المتصوفة إلى ستر الباطن والاكتفاء بالإشارة إليه ، حتى لا ينفر منهم الفقيه صاحب الرسوم . وهم لا يصرحون بهذا الباطن على أنه تفسير للآية ، « وذلك اتقاء لشره ودفعاً لتشنيعه عليهم ورميه إياهم بالكفر . وإنما اضطر أهل الله إلى استخدام الإشارة لعلمهم بجهل الفقهاء بمواقع خطاب الحق . »

كذلك يصفهم ابن عربي بأنهم بعيدون عن الإنصاف ، فإنهم لو نظروا إلى أنفسهم لوجدوا أنهم يتفاوتون فى فهم الآية الواحدة ، فى الوقت الذى يجرونها جميعاً على ظاهرها . فهم يعترفون بهذا التفاضل فيما بينهم ، لكنهم ينكرون على أهل الحق « إذا جاءوا بشيء مما يغمض عن إدراكهم ، وذلك لأنهم يعتقدون فيهم أنهم ليسوا بعلماء ، وأن العلم لا يحصل إلا بالعلم المعتاد فى العرف . »

بل يذهب علماء الرسوم إلى تكفير الصوفية إذا قالوا بشيء يجدون له سنداً من القرآن أو الأحاديث النبوية ، كما جاء فى أوصاف التعجب والضحك والنزول إلى السماء الدنيا[١] .

وقد غاب عن أهل الظاهر أن العرفان أو الكشف الصوفى لا يحصل إلا بالعلم . وأن الله إذا علم الأنبياء والرسل فإنه يعلّم الأولياء . ويحتج ابن عربي لفكرة تعليم الحق للأولياء بأن الله يؤتى الحكمة من يشاء من عبادة والحكمة هى العلم :
« ولكن علماء الرسوم لما آثروا الخلق على جانب الحق ، وتعودوا أخذ العلم عن الكتب ومن أفواه الرجال ، الذين من جنسهم لما ، « ورأوا فى زعمهم ، أنهم من أهل الله بما علموا وامتازوا به عن العامى ، حجبهم ذلك عن أن يعلموا

(١) الفتوحات مجلد ٤ ص ٥٠

أن لله عباداً تولى الله تعليمهم فى سرائرهم بما أنزله فى كتبه وعلى ألسنة رسله وهو العلم الصحيح » ، والعلم الصحيح عنده ليس إلا تأويل القرآن . فأهل الظاهر هم أصحاب علم الورق وهم يأخذون علمهم عن الأموات . أما أهل الحق فيأخذون علمهم وراثة عن الرسول ، أو عن الحق نفسه . ويذكر لنا ابن عربى فى بدء كتابه الفصوص أن الرسول صلى الله عليه وسلم أعطاه هذا الكتاب ، وكذا الأمر فى الفتوحات وغيرها . فمن أين إذن لأصحاب الظاهر أن يضعوا أنفسهم فى مرتبة أولياء الله ؟ وتكشف عبارة ابن عربى السابقة عن زراية بالغة بالفقهاء . وعن تبرير التأويل الذى يرى الصوفية أن من واجبهم الاحتفاظ به سراً ، فلا يطلعون عليه أحداً إلا إذا كان من أهله .

وتمتاز كتابات ابن عربى بالإلغاز والتعمية إلى أكبر حد. ومهما يكن من أمر الدوافع التى أملت عليه هذا الكتمان الشديد ، فإن للمرء أن يتساءل وما عسى أن ينتهى إليه الأمر إذا فتح باب التأويل للقرآن وللكتب السماوية الأخرى على مصراعيه ، بحيث يكون للتأويل تأويل وهكذا دواليك ، كما يشير إليه ابن عربى فى مواطن متفرقة من كتبه . وربما جال فى خاطر المرء أن هذا التعليم الإلهى الذى اختص به الحق العارفين من عباده قد يشعر بأن الوحى لم ينقطع بموت الرسول ، بل لا يزال مستمراً ، وبأن الإلهام الصوفى لا يخضع لقاعدة دقيقة من الآيات الظاهرة التى لا تحتمل تأويلا . ومما يبرر هذا الخاطر أن ابن عربى يؤكد لنا أن كل آية من آيات للكتاب العزيز لها وجهان ، أى أن القرآن بأسره هو موضوع للتأويل لدى أهل العرفان . ثم إنه تأويل لا يصرح به ، بل يرمز إليه حتى لا يتسرب إلى غير أهله . وفكرة استمرار الوحى التى أشرنا إليها ليست مجرد ظن أو خاطر يعرض ، بل نجدها واضحة فى نصوص كثيرة لدى محيي الدين ابن عربى فهو يقول : « إن الرسل لم يقولوا شيئاً من عند أنفسهم بل جاءت به

من عند الله ، كما قال تعالى تنزيل من حكيم حميد . . . وإذا كان الأصل المتكلم فيه من عند الله ، لا من فكر الإنسان ورويته ، وعلماء الرسوم يعلمون بذلك ، فينبغى أن يكون أهل الله العالمون به أحق بشرحه ، وبيان ما أنزل الله فيه ، من علماء الرسوم ، فيكون شرحه أيضاً تنزيلا من عند الله ، على قلوب أهل الله كما كان الأصل . » وهذا مبدأ له خطورته وهو قريب الشبه بما يذهب إليه بعض طوائف المسيحية من استمرار نزول الوحى الإلهى على قلوب رؤساء الكنيسة ممن يصفون أنفسهم ، ويصفهم أتباعهم ، بأنهم معصومون . هذا إلى أن فكرة العصمة أو الحفظ توجد لدى المتصوفة .

ولا بأس فى نظر ابن عربى من أن يحتفظ أهل الطريقة بأسرار العرفان لأنفسهم ، ولو وجب عليهم أن يذلوا رقابهم لأهل الظاهر. فإن الله « قد جعل لهم الدولة فى الحياة الدنيا . . . وأعطاهم التحكم فى الخلق ، وألحقهم بالذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون ، وهم فى إنكارهم على أهل الله يحسبون أنهم يحسنون صنعاً . » وهذا هو السبب الذى دفع بأهل الطريقة إلى صون أنفسهم بتسميتهم الحقائق الإلهية إشارات ، وذلك لأن علماء الظاهر لا ينكرون الإشارات . ويطيب لابن عربى أن يتذوق لذة الاحتقار البالغ لطائفة الفقهاء عندما يقرر لنا أن تطامن الصوفية لأهل الظاهر فى الحياة الدنيا لا يخلو من متعة فيقول : « فإذا كان فى غد يوم القيامة يكون الأمر فى الكل كما قال القائل :

سوف ترى إذا انجلى الغبار   أفرس تحتك أم حمــار ؟ »

ومن ثم فليس علماء الرسوم هم أهل الفقه على الحقيقة ؛ بل إن هذا اللقب أحق ، عنده ، أن يطلق على أهل التصوف . « فإن الله يقول فيهم: ليتفقهوا

فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون » فأقامهم مقام الرسول فى التفقة فى الدين والإنذار . » وهناك وجه شبه آخر يعقده ابن عربى بين العارف أو الولى وبين الرسول ، وهو أن كلا منهما يدعو إلى الله على بصيرة ، فى حين يدعو علماء الرسوم إلى الله على غلبة ظن ، لا على بصيرة .

غير أننا نلاحظ أن الرسول دعا الناس إلى دين الله كافة ، وسيشير ابن عربى فيما بعد إلى أن المقصود بالرسالة هم العامة فى المقام الأول ، وأنهم يقنعون بظاهرها ، وليس فى طاقتهم أن يغوصوا إلى باطنها ، والباطن عند ابن عربى هو الحقيقة . كذلك نعلم من جانب آخر ، وحسبما يقرره أهل الطريق أنفسهم ، أن العارف لا يدعو إلى الله على بصيرة إلا طائفة محدودة من الناس ، وهم الذين يطلقون عليهم اسم المريدين الصادقين . فالعارف لا يبوح بما ينقدح فى خاطره ، أو بما ينزل به الروح الأمين على قلبه ، على حد تعبير مفضل لدى ابن عربى ؛ بل يلجأ عادة إلى استخدام الإشارة والرمز إذا كان فى مجلسه من ليس من أتباع الطريقة . وهو يشرح لنا طريق القوم فى استخدام الإشارة والرمز ، فيقول إنهم اقتدوا فى ذلك بالرسول ، صلى الله عليه وسلم ، الذى اعتبر الإشارة عندما جاءه رجل من المشركين يسمى سهيلا فقال : سهل الأمر ، أى أنه اتخذ الاسم فألا ، فكان الأمر كما قال به الرسول صلى الله عليه وسلم « فانتظم الأمر على يدل سهيل » فلما رأى أهل الله أن الرسول عليه السلام اعتبر الإشارة « استعملوها فيما بينهم ، ولكنهم بينوا معناها ومحلها ووقتها ، فلا يستعملونها فيما بينهم ، إلا عند مجالسة من ليس من جنسهم ، أو لأمر يقوم فى نفوسهم . » وهكذا ، فإن أهل الطريق يصطلحون فيما بينهم على ألفاظ لا يعرفها أحد سواهم إلا عن طريقهم . وأسلوبهم فى ذلك شبيه بأسلوب العرب فى استخدام التشبيهات والاستعارات . وهم إنما اصطنعوا لأنفسهم هذه اللغة الرمزية لكى يفهم بعضهم عن بعض .

وعجيب أن نجد هذا الحرص الكبير عند ابن عربي على كتمان ما يفيض به الروح فى الأمين على قلبه من أسرار إلهية . وماذا عسى أن يكون لو أنه صرح بما ينفثه هذا الروح فى روعه بلغة واضحة بعيدة عن هذا الإلغاز الذى يصفه بقوله : ولقد ألفت كتاباً فى ذلك البصير فيه أعمى لما بالك بالأعمى ؟ تقول : كيف يكتم هذا العلم الربانى ، والرسول صلى الله عليه وسلم ، لم يكتم شيئاً مما نزل به عليه جبريل عليه السلام ؟ وفى مواضع مختلفة يشير ابن عربي من طرف بعيد إلى إحدى حقائق الكشف ، ثم يتوقف خشية أن يكشف عن سره ويقول : فافهم إن كنت من أهل الفطنة ، كما أنه يقترب كل الاقتراب من إزاحة الستار ، ثم يستدرك فيقول : إن تفصيل الأمر فى ذلك لا يكون إلا شفاها .

وأوشك أن أزعم أننى ، لكثرة مجالستى لابن عربي فى كتبه ، كدت أنهج منهجه فى إخفاء بعض الخيوط الدقيقة التى لمحتها هنا وهناك من سره . وذلك حتى أستوثق من أننى لم أخطىء الفهم . وعسى أن يتيح لى الله الوقت والجهد حتى أستشف تفاصيل هذا السر الذى حرص ابن عربي على كتمانه وبعثرته لأسباب عديدة ، منها ما ذكره فى موطن ما من أنه إنما فعل كذلك عقاباً لأهل الرسوم الذين يشكون فى صدق ما يقوله أهل التصوف .

ومع أن ابن عربي شديد الغيرة على كتمان أسرار الصوفية فإنه لا يقطع الأمل أمام أحد ، إذ نجده يقول فى أحد كتبه : « فأنا الآن أبدى ، وأعرض تارة ، وإياك أعنى فاسمعى يا جارة . وكيف أبوح بسر ، وأبدى مكنون أمر ، وأنا الموصى به غيرى فى غير موضع من نظمى ونثرى ؟ نبه على السر ولا تفشه . فاصبر له واكتمه حتى يصل الوقت . فمن كان ذا قلب وفطنة ، شغله طلب الحكمة عن البطنة ، فوقف على ما رمزناه وفك المعمى الذى ألغزناه . ولولا الأمر الإلهى لشافهنا به الوارد والصادر ، وجعلناه قوت المقيم وزاد المسافر ولكن جف القلم بما سبق فى القدم . . . » .

بيد أن هذا السر الذى لم ينشأ أن يفصح عنه، والذى عمى عنه أهل الظاهر والفلاسفة من معاصريه ومن بعده ، يكاد يكون الشفافية بعينها لدى أصحاب ابن عربى ممن هم من أهل طريقته . فإذا خلوا بأبناء جنسهم تكلموا فى هذا الأمر ونصوا عليه نصحاً صريحاً — أما « . . . إذا حضر معهم من ليس منهم تكلموا بينهم بالألفاظ التى اصطلحوا عليها ، فلا يعرف الجليس الأجنبى ما هم عليه ولا ما يقولونه . » وتختص هذه الطريقة بأمر عجيب لا يوجد إلا فيها . ذلك أن الطوائف الأخرى من علماء المنطق والحساب والهندسة ، أو علماء الكلام والنحو والفلاسفة ، تختص كل طائفة منها بمجموعة من المصطلحات لا يعرفها من يريد الانتماء إليها إلا إذا علمه الأستاذ فيها مصطلحات هذا العلم وموضوعاته بالتدريج ؛ وكشف له عن أسراره مرحلة بعد أخرى . والأمر مختلف عند الصوفية . ذلك أن المريد الصادق « إذا فتح الله له عين فهمه ، وأخذ عن ربه فى أول ذوقه ، وما يكون عنده خبر بما اصطلحوا عليه ، ولم يعلم أن قوماً من أهل الله اصطلحوا على ألفاظ مخصوصة ، فإذا قعد معهم ، وتكلموا باصطلاحهم على تلك الألفاظ التى لا يعرفها سواهم ، فهم هذا المريد جميع ما يتكلمون به ، حتى كأنه الواضع لذلك الاصطلاح ؛ ويشاركهم فى الكلام بها معهم ، ولا يستغرب ذلك من نفسه ؛ بل يجد علم ذلك ضروريا لا يقدر على دفعه ، وكأنه ما زال يعلمه ولا يدرى كيف حصل له . »[1] أما الدخيل على هذه الطائفة فإنه لا يهتدى إلى شىء من حقيقة ما رمزوا إليه إلا إذا كشف لهم أحدهم النقاب عن الأمور المرموز إليها .

ويخبرنا ابن عربى بأسلوب التلويح أن الصوفية ليسوا من الباطنية ، على عكس ما ذهب إليه معاصره أبو الوليد بن رشد . ذلك أن الصوفية عنده

(١) وانظر أيضا الفتوحات مجلد ٢ ص ٦٣٦ .

هم هؤلاء الذين عبدوا الله ظاهراً وباطناً ، ففازوا حين خسر الأكثرون ، ونبغت طائفة ضلت وأضلت ، فأخذت الأحكام الشرعية وصرفتها فى بواطنهم ، وما تركت من حكم الشريعة فى الظاهر شيئاً ، تسمى الباطنية ، وهم فى ذلك على مذاهب مختلفة » .

ومع ذلك ، فإننا لنتساءل مرة أخرى : وفيم هذا الكتمان المفرط إذا كانت الرموز دليل صدق ؟ إن ابن عربى يفسر لنا سر هذا الكتمان عن أهل الظاهر فيقول :

ألا أن الرموز دليل صدق ... وألغاز ليدعى بالعباد

ولولا اللغز كان القول كفراً ... وأدى العالمين إلى الفساد

فهم بالرمز قد حسبوا ، فقالوا ... باهراق الدماء وبالفساد

فكيف بنا لو ان الأمر يبدو ... بلا ستر يكون له استنادى

لقام بنا الشقاء هنا يقيناً ... وعند البعث فى يوم التنادى

ولكن الغفور أقام ستراً ... ليسعدنا على رغم الأعادى

فالسعادة رغم الأعادى من أهل الظاهر هى إذن التى توجب الكتمان . وما أظن أن الإمام الغزالى ، رغم تمجيده للتصوف وأهله ، بلغ فى كراهيته للفقهاء، والمتكلمين المعاصرين له إلى حد أن يتخلهم لنفسه أعداء ، فإنا نراه فى « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » يتلمس العذر لجميع الفرق من أشعرية ومعتزلة وغيرهما ، باختلاف مراتب التأويل حسب قانون حدده على خمس مراحل من أوّل تبعاً لإحداها ، حسب طاقته وقدرته على استخدام البراهين ، فلا يحق أن يكفّر ، أو يحكم ببدعته . فالجميع أهل قبلة واحدة تشملهم رحمة الله بل تشملهم مع هؤلاء الذين لم يوصفوا

بالإسلام ، لأنه لم يصل إليهم فى صورته الصحيحة . ويمكن تفسير ذلك بأن الغزالى كان رفيقاً بالخلق ، سواء أكانوا من الفقهاء ، أم من العامة ، أم من أهل الاستدلال ، أم من مقلدى الباطنية الذين خدعهم دعاة الإمام المعصوم . وقد ذهب به رفقه بالخلق إلى القول بأن المسارعة إلى التكفير إنما تغلب على من يغلب الجهل على طبعه .

أما حكم ابن عربى فى علماء الكلام ، وهم من أهل الظاهر ، فيتلخص فى أنهم « أصحاب اللقلقة والكلام والجدل ، الذين استعملوا أفكارهم فى مواد الألفاظ التى صدرت عن الأوائل ، وغابوا عن الأمر الذى أخذه أولئك الرجال . » ويعنى بهم أهل العرفان أو الحقيقة الذين يهبط عليهم الوحى من العالم العلوى . فليس علماء الكلام أو التوحيد هم العقلاء ؛ بل العقلاء على الحقيقة هم « أهل المجاهدة والرياضة والتهيؤ لواردات ما يأتيهم فى قلوبهم ، عند صفائها ، من العالم العلوى الموحى فى السماوات » .

وهو لا يقف عند وصف المتكلمين بفقدان العقل ؛ بل يتعداه إلى وصفهم بأنهم يستهزئون بالدين فيقول . « وأما أمثال هؤلاء الذين عندنا اليوم فلا قدر لهم عند كل عاقل ، فإنهم يستهزئون بعباد الله ، ولا يعظم عندهم إلا من هو معهم على درجتهم . وقد استولى على قلوبهم حب الدنيا وطلب الجاه والرياسة . فأذلهم الله ، كما أذلوا العلم ، وحقرهم وصغرهم ، وألجأهم إلى أبواب الملوك والولاة من الجهال فأذلتهم الملوك . فأمثال هؤلاء لا يعتبر قولهم ، فإن قلوبهم قد ختم الله عليها ، وأصمهم وأعمى أبصارهم ، مع الدعوى العريضة أنهم أفضل الناس عند نفوسهم . فالفقيه المفتى فى دين الله ، مع قلة ورعه بكل وجه ، أحسن حالا من هؤلاء . فإن صاحب الإيمان ، مع كونه أخذه تقليداً ، هو أحسن من هؤلاء العقلاء على زعمهم ، وحاشا العاقل أن يكون بمثل هذه الصفة » .

ولذلك نجده ينصح الناس بألا يقرأوا ما ألفه هؤلاء المتكلمون عن الملل والنحل فهو « علم لا ينبغي للمؤمن أن يقرأه ولا ينظر فيه جملة »[١] وإن كان قد أباح للعارفين أن يقرأوا كل شيء عن عقائد الآخرين لأنها عنده ، صور مختلفة من الإيمان بالله الواحد[٢]

لقد قال ابن عربي عن الإمام الغزالي إنه لم يكن قط من أهل الكشف. غير أننا رأينا أن الغزالي كان أكثر رفقاً بالحلق ، وهو أقل زراية بعلماء الكلام . وكان قصارى ما قاله عن نفسه تجاه علمهم أنه لم يجده وافياً بمقصوده .

ومما يلفت النظر أن علو نبرة ابن عربي في نقد المتكلمين والزراية بهم إنما جاءت على إثر كلامه عن وظيفة الشرع ؛ أي عندما يقول بأن « أصل وضع الشريعة في العالم وسببها طلب صلاح العالم ، ومعرفة ما جهل من الله مما لا يقبله العقل » وإن استدرك فقال : « أي لا يستقل به العقل » ، ونقول إنه استدرك ، ففسر ما يريده بقوله « مما لا يقبله العقل » . ومع ذلك فإنا نكتفي بأن نشير إلى عبارة وجدناها لديه ، ولها أصداؤها البعيدة في كل ما كتب ، وهي ما يقوله في موضع آخر : « فإن مذهبي ، في كل ما أورده ، أنني لا أقصد لفظة بعينها دون غيرها ، مما يدل على معناها ، إلا لمعنى . ولا أزيد حرفاً إلا لمعنى . فما في كلامي ، بالنظر إلى قصدي ، حشو ، وإن تخيله الناظر . فالغلط عنده في قصدي ، لا عندي » .

لكن ليس لنا أن نقف طويلا عند هذه المسألة ؛ إذ يتطلب ذلك عرضاً تفصيلياً لحل هذه المعضلة من معضلات ابن عربي ؛ بل ينبغي لنا أن نظن أن السر الذي أجاد كتمانه في نفسه ربما كان هو سبب كراهيته لعلماء

---

(١) فتوحات ١ ص ٢٢٥.

(٢) فتوحات ٣ ص ١٦١ .

الظاهر ولغيرهم . فهو لا يمل الإشارة إلى هذا السر الذى دونه تقطع الرقاب .

ومما يبرر ما نذهب إليه أننا نراه يستشهد فى أكثر من كتاب من كتبه بما ينسب إلى الإمام على بن أبى طالب وإلى أبى هريرة . فالإمام على يتحدث ، فيما يقال ، عن علم خفى ، وهو « العلم الذى كان يقول فيه . . . حين يضرب بيده إلى صدره ويتنهد : إن ههنا لعلوماً جمة لو وجدت لها حملة ! فإنه كان من الأفراد . ولم يسمع هذا من غيره فى زمانه إلا من أبى هريرة ، ذكر مثل هذا . خرّج البخارى فى صحيحه عنه أنه قال : حملت عن النبى صلى الله عليه وسلم جرابين . أما الواحد فبثثته فيكم . وأما الآخر فلو بثثته لقطع منى هــذا البلعوم . . . فأبو هريرة ذكر أنه حمله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان فيه ناقلا عن غير ذوق ، ولكنه علم ، لكونه سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ونحن إنما نتكلم فيمن أعطى عين الفهم فى كلام الله نفسه وذلك علم الأفراد . » ثم يذكر لنا أن عبد الله بن العباس كان يلقب بالبحر لاتساع علمه ، وأنه قال : لو أنه كشف عن تأويل قوله « الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن » لرجمه الناس ، وفى رواية أخرى لقالوا إنه كافر . وأخيراً يشير ابن عربى إلى أن هذا العلم الباطن هو الذى يقال إن زين العابدين على بن الحسين ابن على بن أبى طالب رضى الله عنهما ، قال فيه بيتين من الشعر ، لا يدرى ابن عربى إن كانا له ، أو تمثل بهما ، وهما :

يارب جوهر علم لو أبوح به   لقيل لى أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمى   يرون أقبح ما يأتونه حسناً

غير أن ابن عربى يحدثنا عن سبب هذا الكتمان للأسرار التى اطلع عليها فى تجاربه الصوفية ، فيقول عند كلامه عن تحلى العارفين بالأسماء الإلهية على الحد المشروع إنه قد وجب عليه أن يبين للخلق ما بينه الحق له ،

وأنه قد أخذ عليه العهد فى بيان ما يجوز له أن يفصح عنه . أما ما أخذ الله عليه العهد بكتمانه فإنه يشاهده من الخلق ولا يخبرهم به ، فهم بحكم ما يتخيلون ونحن بحكم ما نعلم . ولو عرّفناهم بذلك ما قبلوا ، لأن استعدادهم لا يعطى القبول ، كما قال : « ولو أسمعهم لتولوا معرضين » ، فما حبناه عنهم إلا رحمة بهم . فإن الله سبحانه لم يترك منفعة لعباده إلا وقد أبانها لهم ، واختلف استعدادهم . . . »[1] غير أن ما كشف عنه هذا المتصوف قليل بالنسبة إلى ما ستره أو رمز إليه .

والحق أن محيي الدين بن عربى ألغز كثيراً فى كثيراً فى شعره ونثره . لكنه لم يجد من أعدائه من الفقهاء أو الملوك الجهال ، على حد تعبيره ، كثيراً من العنت . ولربما كان ذلك لقدرته العجيبة على الإلغاز ومهارته المذهلة فى استخدام دقائق اللغة وتفاصيل الثقافة الإسلامية بأسرها . لقد استطاع أن يزجى آراءه دون أن يكشف عن سره عندما قال :

ومن عجب الأشياء ظبى مبرقع يشير بعناب ويومى بأجفـــان
ومرعاه ما بين الترائب والحشا فيا عجبا من روضة وسط نيران
لقد صار قلبى قابلا كل صورة فرعى لغـــزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب دينى وإيمانى

أو قال :

تثلث معبودى وقد كان واحداً كما صيروا الأقنام بالذات واحداً

وأقول : إنه لم يسفك له دم ، ولم يزد أشد خصومه عن وصفه بأنه من

(١) الفتوحات مجلد ٢ ص ١٨٤ .

ملاحدة الباطنية . وكانت أهم مسألة أثارت ثائرة علماء المسلمين عليه أنه خالف الجميع فى قوله بنجاة فرعون موسى من العذاب لأنه قد مات ، فى رأيه ، مؤمناً . وقد كثرت الشروح عند أتباعه لبيان أنه كان محقاً ، وإن كانوا قد تعسفوا فى تأويل الآيات الصريحة العديدة التى تشهد بكفر فرعون وأتباعه من مثل قوله تعالى: « يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار وبئس الورد المورود . »

أما ملوك المسلمين الذين عاصروه فقد اختلفت مواقفهم منه فنحن نجده يتجنب ملوك المغرب من أمراء الموحدين ، نظراً لما اتهم به بعض الصوفية فى الأندلس من تدبير بعض الثورات السياسية . وهكذا اكتفى ابن عربى بنشر طريقته بين أصحاب الحرف . هذا ، وقد ذكر لنا قصة اقائه مع السلطان يعقوب المنصور أمير الموحدين . وتنطوى هذه القصة على أن المنصور ما أساء لقاءه ، فقال : « دخلت على بعض الصالحين بسبته على بحر الزقاق (مضيق جبل طارق) وكان قد جرى بينى وبين السلطان من الكلام ما يوجب وغر الصدور ، ويضع من القدر ، فوصل إليه الخبر . فلما أبصرنى قال لى يا أخى : ذلّ من ليس له ظالم يعضده ، فقلت له : وضل من ليس له عالم يرشده ، فقال يا أخى ، الرفق الرفق !! فقلت له ما دام رأس المال محفوظاً ، أعنى الدين ، فقال صدقت وسكت عنى . »

أما ملوك الشرق فكانوا أكثر حفاوة به .

ومع ذلك فإنه ينظر إلى ملوك المسلمين فى عصره نظره لا يخالطها كثير من المودة . فقد غلوا فى ادعاء العزة لأنفسهم ، وتكبروا على رعاياهم : حقاً إنهم خلفاء الله فى أرضه ، عند ابن عربى ، ولكن لما ظفروا بهذه الخلافة وظهر كل واحد منهم بها « اعتز فى نفسه على أمثاله فلحق بالأخسرين أعمالا . وهم ملوك الإسلام وسلاطينهم وأمراؤهم ، فيفتخرون بالرياسة على المرؤسين ،

جهلا منهم . ولذلك لا يكون أحد أذل منهم فى نفوسهم وعند الناس إذا عزلوا عن هذه المرتبة . أما من ولى أمور المسلمين فلم تتغير حاله مع المسلمين ، ثم عزل فإنه لا يجد أمراً لم يكن عليه ، فبقى مشكوراً عند الله ، وعند نفسه وعند المرءوسين الذين كانوا تحت حكم رياسته »[1] ، وهذا هو الذى يعتز بالله لا بنفسه ، فلم يشأ أن يصف بما ليس له . فالعزة ليست له من نفسه ، وإنما هى شىء عرض له ، عندما أراد الله له أن يكون حاكماً على المسلمين .

ويبدو أن عربى كان يشعر فى نفسه بشىء من الزهو الذى تتفاوت درجاته تجاه الفقهاء والعلماء والفلاسفة ، بل الصوفية أيضاً . فإنه يخبرنا فى كتابه الفتوحات أنه رأى رؤيا إلهية فسرها لنفسه ، ثم فسرها له أحد أهل الطريق ، بعد أن كتمه أنها رؤيا ، بأنها تشير إلى أنه خاتم الأولياء ، مع أنه كان يقرر فى فصوص الحكم وفى الفتوحات أيضاً أن عيسى عليه السلام هو خاتم الأولياء .

وطبيعى ألا يتسع هذا البحث ، لأسباب عديدة ، لإصدار حكم فى تصوف ابن عربى . لكن ربما أتيح لى أن أعرض فى مناسبة أخرى بعض ما انكشف لى من أسراره ، وسوف أعرض ما اهتديت إليه على أنه مجرد فرض تاركاً للآخرين الحكم على صدق هذا الفرض أو خطئه .

أما الآن فأقتصر على ملاحظة أن ابن عربى كان يستخف بالمفكرين ، أى أصحاب الاستدلال العقلى . وقصته مع الفيلسوف ابن رشد معروفة ذكرها هو فى الفتوحات المكية . وهى تنطوى على مغزى بعيد . فإن هذا الفيلسوف يعد فى نظر ابن عربى خاتمة لفلسفة أرسطو ؛ فى حين أن رحلة ابن عربى إلى الشرق تعد رمزاً لبعث فلسفة أفلاطون أو فلسفة الإشراق ؛ ومما يدعم صحة

---

(١) الفتوحات مجلد ١ ص ١٥٣ – ١٥٤ .

هذا الرمز أن ابن عربى كان يقلب بالأفلاطونى . أما عن قصة لقائه مع ابن رشد فإنه يصفها لنا ،فيقول[١]: « ولقد دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبى الوليد بن رشد ، وكان يرغب فى لقائى لما سمع ، وبلغه ما فتح الله به على فى خلوتى . فكان يظهر التعجب مما يسمع ، فبعثنى والدى إليه فى حاجة ، قصداً منه ، حتى يجتمع بى ، فإنه كان من أصدقائه ، وأنا صبى ما بقل وجهى ولا طرّ شاربى . فعندما دخلت عليه قام من مكانه إلىّ محبة وإعظاماً ، فعانقنى ، وقال لى : نعم ، قلت له : نعم . فزاد فرحه بى لفهمى عنه . ثم أنى استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت : لا . فانقبض وتغير لونه ، وشك فيما عنده ، وقال : كيف وجدتم الأمر فى الكشف والفيض الإلهى ؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر ؟ قلت له نعم،لا ، وبين « نعم » و « لا » تطير الأرواح من موادها ، والأعناق من أجسادها ، فاصفر وجهه وأخذه الأفكل ، وقعد يحوقل ، وعرف ما أشرت به إليه . . . . وطلب بعد ذلك الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا : هل هو يوافق أو يخالف ، فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلى ، فشكر الله تعالى الذى كان فى زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلا ، وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ، ولا بحث ،ولا مطالعة ، ولا قراءة . هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً . فالحمد الله الذى أنا فى زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغالق أبوابها ، والحمد لله الذى خصنى برؤيته . ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية . فأقيم لى ، رحمه الله ، فى الواقعة ، فى صورة ضرب بينى وبينه فيها حجاب رقيق ، أنظر إليه منه ، ولا يبصرنى ، ولا يعرف مكانى ، وقد شغل بنفسه عنى . فقلت إنه غير مراد لما نحن فيه . فما اجتمعت به حتى درج ، وذلك سنة خمس وتسعين وخمسمائة

(١) نفس المصدر مجلد ١ ص ٢٣٠ .

بمدينة مراكش ، ونقل إلى قرطبة وبها قبره . ولما جعل التابوت الذى فيه جسده على الدابة جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر ، وأنا واقف ومعى الفقيه الأديب أبو الحسين محمد بن جبير كاتب السيد أبى سعيد ، وصاحبى أبو الحكم عمرو بن السراج الناسخ . فالتفت أبو الحكم إلينا وقال : ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد فى مركوبه ؟ هذا الإمام وهذه أعماله ، يعنى تواليفه . فقال له ابن جبير : ياولدى نعم ما نظرت لافض فوك ! فقيدتها عندى موعظة وتذكرة ، رحم الله جميعهم ، وما بقى من تلك الجماعة غيرى . وقلنا فى ذلك :

هذا الإمام وهذه أعماله يا ليت شعرى هل أتت آماله؟

وواضح أن فى سياق القصة مزيجاً من السخرية بالتفكير الفلسفى أو بالاستدلال العقلى ، وإعلاناً من ابن عربى أنه حصّل العلم دون قراءة أو بحث أو اطلاع . وفيها إلى جانب ذلك إشفاق على ضياع عمر ابن رشد وجهده فى محاولة التوفيق بين الدين والعقل .

وأياما كان الأمر فإنى لا أدرى من جانبى ما سمك الستار الذى قد يحجب عنى هذا السر الذى كتمه ابن عربى ، ولوح به حينا بعد حين. لقد كان يسعده أن يعاقب أهل الرسوم بكتمانه . وسيسعدنى أن أزيح قدر طاقتى طرفاً من هذا الستار فى دراسات لاحقة .[1]

ويكفى أن أشير هنا إلى أن ابن عربى يميل إلى جعل ظاهر الشرع من نصيب العامة ، وفيهم يدخل المتكلمين والفقهاء ، وأصحاب الاستدلال العقلى أيضاً . ويبدو أنه حريص على أن يؤكد لنا أن الأنبياء إنما يخاطبون عامة الخلق بلسان الظاهر ؛ فى حين أنهم يرمزون إلى أهل الكشف أو أهل العرفان

---

(١) انظر فكرة اللامتناهيات عند ليبتز وابن عربى مجلة المجلة يناير سنة ١٩٧٠ ؛ ونزعة التفاؤل عند ليبتز وابن عربى — مجلة الفكر المعاصر مارس سنة ١٩٧٠ ؛ وفكرة الإنسان عند ابن عربى مجلة المجلة مارس سنة ١٩٧٠ ؛ وبعض الأصول الإسلامية فى فلسفة ليبتز مجلة العربى يناير سنة ١٩٧٠ .

بأن وراء هذا الظاهر باطناً خاصاً بهم وحدهم . فهو يقول مثلا في كتاب فصوص الحكم[1] : « والأنبياء لهم لسان الظاهر يتكلمون به لعموم الخطاب ، واعتمادهم على فهم العالم السامع ، فلا يعتبر الرسل إلا العامة لعملهم بمرتبة[أهل الفهم ، كما نبه ، عليه السلام على هذه المرتبة في العطايا فقال : « إني لأعطى لرجل ،وغيره أحب إليّ منه ، مخافة أن يكبه الله في النار » فاعتبر الضعيف العقل والنظر الذي يغلب عليه الطمع والطبع . فكذا ما جاءوا به وعليه خلعة أدنى المفهوم ، ليقف من لا غوص له عند الخلعة ، فيقول ما أحسن هذه الخلعة ! ويراها غاية الدرجة ، ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم : بما استوجب هذا هذه الخلعة من الملك ؟ فينظر في قدر الخلعة ، وصنفها من الثياب ، فيعلم منها قدر من خلعت عليه ، فيعثر على علم لم يحصل لغيره ، ممن لا علم له بمثل هذا . ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة (أي الأولياء) أن في العالم وأممهم من هو بهذه المثابة عمدوا في العبارة إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاص والعام ، فيفهم منه الخاص ما فهم العام منه وزيادة ، مما صح له به اسم أنه خاص ، فيتميز به عن العامي ، فاكتفى المبلغون العلوم بهذا . »[2]

ويكشف هذا النص ، على غموضه ، عن فكرة جوهرية عند ابن عربي ، وهي أن كل آية من آيات القرآن لها تأويل ، وأن الخاصة ،ويعني بهم الصوفية ، لا يقفون عند النص الظاهر الذي يقف عنده العامة لقصور أفهامهم . ومهما اجتهد أهل الظاهر في فهم القرآن وتدبره فلن يعتمدوا إلا على وسيلة قاصرة ، وهي الاستدلال العقلي ، الذي يرى ابن عربي أنه طريق

---

(١) فصوص الحكم — تحقيق . أبو العلا عفيفي . جـ ١ ص ٢٠٤ — ٢٠٥ .

(٢) انظر تفصيل هذه الفكرة في الفصل التالي ص ٣٠١ وما بعدها .

مسدود . وذلك لأن التفكير النظرى ليس عنده إلا تقليداً من الإنسان لفكره ، وهو أمر شديد الاختلاف عن العلم الذى يتجلى فى نفس العارف . « ومن أعجب الأمور عندنا أن الإنسان يقلد فكره ونظره وهو محدث مثله وقوة من قوى الإنسان التى خلقها الله فيه ، وجعل تلك القوة خديمة للعقل ، ويقلدها العقل فى معرفة ربه ، ولا يقلد ربه فيما يخبر به عن نفسه فى كتابه ، وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم . فهذا من أعجب ما طرأ فى العالم من الغلط . وكل صاحب فكر تحت هذا الغلط بلا شك ، إلا من نور الله بصيرته ، فعرف أن الله قد أعطى كل شىء خلقه . » فالحواس محدودة بموضوعات تخص كل حس منها ، وفى حدود معينة . والخيال يعتمد على الحواس وهو فقير إليها ، كما أنه يفتقر إلى الحافظة حتى تحتفظ له بما استمده من الإحساسات . ثم قد لا تحتفظ الذاكرة بما تحتوى عليه لموانع تطرأ عليها. « ثم إن القوة المفكرة إذا جاءت على الخيال افتقرت إلى القوة المصورة لتركب بها مما ضبطه الخيال من الأمور صورة دليل على أمر ما ، وبرهان تستند فيه إلى المحسوسات أو الضروريات ، وهى أمور مركوزة فى الجبلة ... فانظر يا أخى ما أفقر العقل حيث لا يعرف شيئاً مما ذكرناه إلا بواسطة هذه القوى ، وفيها من العلل ما فيها . فإذا اتفق للعقل أن يحصل من هذه الأمور بهذه الطرق ، ثم أخبره الله بأمر ، توقف فى قبوله ، وقال : إن الفكر يرده . فما أجهل هذا العقل بقدر ربه ! كيف قلد فكره وجرّح ربه ؟ » فالعقل ليس من طبيعته أن يحتوى على معرفة خاصة به . وهو يكتسب معارفه تدريجياً ؛ إذ أن فكره مقلد لخياله وخياله مقلد لحواسه ؛ وهو مع تقليده يعجز عن الاحتفاظ بما يصل إليه ما لم تساعده الذاكرة . وجميع هذه القوى محدودة . فكيف للإنسان أن يعتمد على العقل ، ويتنكر لقوة أخرى

وراء العقل .تعطيه خلاف ما تعطيه إياه القوة المفكرة . وهذه القوة التى توجد وراء طور العقل ينالها ، فى نظر ابن عربى،أهل الله ، وهم عنده الملائكة والأنبياء والأولياء . وهو يوصى بقبول ما.تأتى به هذه القوة « فاقبل منها هذه الأخبار الإلهية . فتقليد الحق أولى . . وقد رأيت عقول الأنبياء على كثرتهم والأولياء قد قبلتها وآمنت بها وصدقتها ، ورأت أن تقليدها ربها فى معرفة نفسه أولى من تقليد أفكارها . . »

ويصف ابن عربى علم الصوفية بأنه هو العلم الأمى إشارة إلى ما جاء فى القرآن من أن الرسول أرسل إلى الأميين ، ويريد بهذا العلم عدم التصرف فى فهم القرآن عن طريق التفكير النظرى لاستخراج ما فيه من معان وأسرار « فإذا سلم القلب من علم النظر،شرعاً، وعقلا ، كان أميا،وكان قابلا للفتح الإلهى على أكمل ما يكون سرعة دون بطء ، ويرزق من العلم اللدنى فى كل شىء . ما يعرف قدر ذلك إلا نبى ، أو من ذاقه من الأولياء ، وبه تكمل درجة الإيمان ونشأته . ويقف بهذا العلم على إصابة الأفكار وغلطاتها ، وبأى نسبة ينسب اليها الصحة والسقم وكل ذلك من الله . . . » وهذا ما دعاه إلى المقارنة بين العلم بالله والعلم بالفكر فى صدر أحد أبواب الفتوحات المكية فقال :

والعلم بالله تزيين وتحلية ... والعلم بالفكر تشبيه وتضليل
والعلم بالفكر إجمال ومغلطة ... والعلم بالله تحقيق وتفصيل
والعلم بالفكر أعلام مجردة ... والعلم بالله تحويل وتبـــديل
فلا تغرنك أقوال مزخرفة ... فإن مدلولها جهل وتقليل
فالفيلسوف يرى نفى الإله بما ... تعطيه علته ، وذاك تعطيل
والأشعرى يرى عيناً مكثرة ... وذاك علم ولكن فيه تمثيل

ويرى ابن عربي ، فيما يخص جماعة الصوفية ، أن الله قد دعاها إلى معرفته حقاً بعد أن عرفته عن طريق أدلتها النظرية . فعلمت « أن ثم علما آخر بالله لا تصل إليه عن طريق الفكر ، فاستعملت الرياضيات والخلوات والمجاهدات وقطع العلائق والانفراد والجلوس مع الله بتفريغ المحل وتقديس القلب عن شوائب الأفكار . . . وسمعت أن الحق جل جلاله ينزل إلى عباده ويستعطفهم ، فعلمت أن الطريق إليه من جهته أقرب إليه من الطريق من فكرها . » فمن يتوجه إليه وينصرف عن كل ما يأتيه عن طريق قواه الخاصة من حس وخيال وفكر ، يفيض الله عليه من نوره علما إلهيا . ولما كان قلب المرء لا يقر على حال ، فإن التجليات الإلهية فى قلب العارف متجددة على الدوام . « فمن لم يشهد التجليات بقلبه ينكرها . فإن العقل يقيد » أما القلب فإنه لا يتقيد، وهو سريع التقلب فى كل حال . وهو يتقلب بتقلب التجليات .

وهذا ما رمز إليه ابن عربي فى أبيات من الشعر :

حقائق الحق بالأسماء والحال ... تقلّب الكون من حال إلى حال

وليس يدرى به إلا القلوب وما ... للعقل فيه مجال دون إحلال

يخالف العقل تقليب الوجود فما ... للعقل شىء سوى قيد وأغلال

فالعقل يشهد ذاتا لا انتقال لها ... عنها وقلبك فى تقليب أحوال

إن المظاهر تقليب الإله لنا ... فى نفسه وهو عندى عين إضلال[١]

ومهما يكن من شىء فنكتفى هنا بأن نقرر أنه قل أن نجد من يضارع ابن عربي فى تأويله للقرآن والأحاديث النبوية وكل تفاصيل الشرع جليلها

---

(١) الفتوحات مجلد ٣ ص ٢١ .

ودقيقها تأويلا محكما ومترابطاً ، وهو يفعل ذلك كله بطريقة مطردة محكمة تشعرنا بعدم وجود ضروب التناقض التى ألح كثير من الباحثين فى الإشارة إلى وجودها فى مذهبه . ونعتقد أن منهجه المحكم فى التأويل ينم عن مذهب فلسفى متمكن قد لا نجد له مثيلا فى اتساقه وترابط فروضه الفرعية مع الفرض العام الذى يدور المذهب حوله جملة وتفصيلا[١]. كذلك تكشف لنا قدرته العجيبة على ربط كل هذه الفروض المتناثرة عن عقلية فريدة فى جنسها وعن قراءات واسعة ، رغم أنه لا يفتأ يعلن سخريته من الفلسفة والتفكير النظرى ، ورغم أنه يؤكد أن علمه لم يكن عن بحث أو قراءة أو اطلاع . ويبقى بعد ذلك كله أن تلك السخرية البالغة بالفقهاء والفلاسفة تنبىء عن عظيم ثقيه بنفسه وإيمانه بسره العجيب الذى نثره وبدده فى كتابه ، وهو السر الذى نظن أننا كشفنا عن كثير من تفاصيله ، والذى نبذل الآن كل الجهد فى لمّ شعثه وإعطاء صورة تقريبية عنه ، متقبلين كل نقد يمكن أن يوجه وجهة نظرنا فى هذا الموضوع .

---

(١) هناك مذهب مماثل لمذهبه وهو مذهب ليبنتز ونحن بصدد نشر مقالات فى المقارنة بين هذين الفيلسوفين .

الفصل السابع

موقف ابن عربى من العقل والمعرفة الصوفية[1]

لقد عرضنا فى بحثين سابقين لموقف كل من الإمام الغزالى وابن رشد من العقل والشرع[2] ، ورأينا أنهما يتفقان فى كثير من التفاصيل ، وأنهما يجمعان بين نور العقل ونور الشرع . ونريد فى بحثنا هذا أن نعرض موقفاً آخر لمفكر ومتصوف إسلامى مشهور وهو محيى الدين بن عربى . وسوف يفجأنا أنه ، على الرغم من الفروق العميقة بينه وبين الغزالى وابن رشد ، يتفق معهما فى حكمه على المتكلمين . فهو يراهم هو الآخر قد غالوا فى استخدام الجدل فى العقائد مما أدى إلى جفاف العاطفة الدينية عند أتباعهم .

وسنبين هنا بعض المسائل الرئيسية المتصلة بالعقل والمعرفة الصوفية عند محيى الدين بن عربى ، كالصلة بين العقل والشرع ، وضروب النقد التى يمكن أن توجه إلى الاستدلال العقلى فى الأمور الدينية ، وحقيقة المعرفة الصوفية وصفات العارفين ، وكل ذلك بالقدر الذى يتسع له المجال المخصص لهذا الموضوع .

١ – العقل والشرع

بدأ ابن عربى بالحسم فى أمر الخلاف الذى فرق بين علماء الكلام فى مسألة دلالة المعجزات على صدق المرسلين ، عليهم الصلاة والسلام ، فقرر

(١) ألقى هذا البحث فى محاضرة عامة بالإدارة العامة لجامعة أم درمان الإسلامية فى ٩ فبراير سنة ١٩٦٩ ، وبه هنا زيادات كبيرة .

(٢) انظر الفصل الثانى والفصل الرابع .

لنا أن الإيمان بالرسل لا تكفى فيه دلالة المعجزات ، لأننا نعلم بحسب الاخبار الإلهى ، وبحسب الواقع التاريخى ، أن الرسل قد وجدوا ما وجدوه من تكذيب قومهم وعدائهم . فالإيمان بالرسل يحتاج ضرورة إلى شيء أكثر من المعجزات ، وهو نور الإيمان الذى يصفه ابن عربى بأنه ضرب من التجلى الإلهى لقلب المرء من اسمه النور . فإذا سرى النور فى باطن الإنسان صدق الرسول وآمن بالوحى . غير أن ذلك لا يمنع من أن بعض الناس يؤمن بصدق الرسول المؤيد بالمعجزات ، ويكون إيمانه عن طريق العقل ، لا عن طريق النور الذى يقذف الله به فى نفسه . ولذلك نجد أنه ، وإن اعترف بصدق الرسول عقلا ، فإنه يجحد الرسالة . وإنما يفعل ذلك ظلماً وعلواً . فهو من هؤلاء الذين قال الله فيهم « وأضله الله على علم . » وهذا هو نور العلم ،لا نور الإيمان .

فهناك إذن ثلاثة أصناف من الناس . فنهم صنف يصدق الرسول معتمداً على عقله وتفكيره النظرى ؛ ومنهم صنف يصدق عن طريق نور الإيمان ونور العلم معاً ، فيكون تصديقه نوراً على نور ، وهم أهل الكشف الذين « يعرفون عن سماع بآذان وقلوب وأنظار كلام الرسول بأنه هذا جاء من عند الله ، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ، فيؤمنون به على بصيرة »[1] ، وثمة صنف ثالث يصدق بنور من الله ، دون أن يعتمد على الاستدلال العقلى . وهذا الصنف الأخير هم المؤمنون بالفطرة ، وهم الذين يعنيهم ابن عربى بقوله : « فلا يؤمن به إلا من خاطبه الحق فى سره ، وإن لم يشعر به المخاطب ، ولا يعرف من كلمه وإنما يجد التصديق له فى قلبه . »[2]

---

(١) فتوحات: ٣ ص ٤٧٩ .

(٢) فتوحات : ٤ ص ٧ .

ويرى ابن عربي أن موقف هذه الأصناف الثلاثة يختلف تجاه الآيات المتشابهة التي تصف الله بصفات المخلوقين من مجيء ونزول وهرولة ، وهي الأوصاف التي تنكرها أدلة العقل . ويتخيل ابن عربي أن هؤلاء الأصناف جلسوا، بعد ذلك، بين يدى الرسول فسمعوا منه أخباراً تصف الله بأوصاف المخلوقين ، فاختلفت مواقفهم .

أما هؤلاء الذين لم يصدقوا الرسول إلا بسبب اعتمادهم على عقولهم وعلى تفكيرهم النظرى ، فقد ارتدوا على أعقابهم ،وانصرفوا عن الإيمان عندما رأوا أن الشكوك قد طرأت على أدلتهم العقلية التي دعتهم من قبل إلى التصديق بالرسول من حيث إنه رسول .

وإنما وصفهم بأنهم رجعوا عن إيمانهم بالرسول لأنهم أنكروا ما جاء به من صفات التشبيه ، فأرادوا تأويلها وإخراجها عن ظاهرها. وهذا يعد عند ابن عربي ، في هذا الموطن رداً للنبوة وإبطالاً لها « والنبوة لا تتبعض . فإذا رد شيء منها ردت كلها ، كما قال تعالى: في حق من قال نؤمن ببعض ونكفر ببعض، ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا : أولئك هم الكافرون حقا ، فرجح جانب الكفر في الحكم على جانب الإيمان . »[1] وسبب الترجيح هو أن الرسول واحد بعينه وأنه صادق في كل ما أخبر به دون تقييد .

وأما هؤلاء الذين جمعوا بين نور الإيمان ونور العقل فيعني بهم هؤلاء الذين يحكم لديهم نور الشرع على العقل . فالعقل نور ذاتي فيهم، ثم يأتي نور الشرع فيندرج فيه نور العقل. وهذا هو ما يستنبطه ابن عربي من قوله تعالى «نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء » ومن قوله تعالى : « ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا » ، وقوله « وجعلنا له نوراً يمشي به بين الناس » فنور الشرع إذن هبة من الله يستضيء به

---

(١) الفتوحات مجلد ٤ ص : ٢١٢ .

العقل » فلا حكم إلا للنور المجعول وهو حكم نور الشرع على نور العقل .»[١] وفى موطن آخر يسوى بين الشرع والإيمان فيقول إن العقل والإيمان نور على نور .[٢]
ثم يفسر لنا الصلة بين العقل والشرع فيرى أن العقل أساس ضرورى يعتمد عليه الإيمان . ذلك أن الآداب الإلهية هى ما تقرره الشرائع . ولكن هذه الآداب لا تستقل العقول بمعرفتها «فإن الأمر العظيم قد يجهل قدره ، ولا يعلم ويصعب الوصول إليه ؛ ولذلك نزلت به الشرائع ، لأن الشريعة لب العقل ، والحقيقة لب الشريعة فهى ؛ كالدهن فى اللب » . . . فاللب يحفظ الدهن ، والقشر يحفظ اللب ، كذلك العقل يحفظ الشريعة ، والشريعة تحفظ الحقيقة .
فمن ادعى شرعاً بغير عقل لم يصح دعواه . فإن الله ما كلف إلا من استحكم عقله ، ما كلف مجنوناً ولا صبياً ، ولا من خرف من الكبر . ومن ادعى حقيقة من غير شريعة فدعواه لا تصح . ولهذا قال الجنيد علمنا هذا ، يعنى الحقائق التى يجىء بها أهل الله ، مقيد بالكتاب والسنة ، أى أنها لا تحصل إلا لمن عمل بكتاب الله وسنة رسوله ، وذلك هو الشريعة وقال (الرسول) إن الله أدبنى ، فحسن أدبى ، وما هو إلا ما شرع له فمن تشرع تأدب ، ومن تأدب وصل . »[٣]

ويلح ابن عربى فى ضرورة الشرع ، وهو يشبهه بمصباح ينير الطريق أمام العقل فيجنبه ما فيه من مهالك . وقد عرض لذلك الأمر فى حديثه عن إحدى تجاربه الصوفية ، فيقول إنه كان يرى نفسه يسير فى طريق مظلم [كثير المخاطر وكان لا يعتمد فيه إلا على عقله . ولذا كان لا يقدم رجلا قبل أن يتأكد من سلامة الموضع الذى تقف عليه رجله الأخرى ؛ ثم سطع

(١) فتوحات مجلد ٤ ص : ٣١٣ .
(٢) فتوحات مجلد ٤ ص : ٤١٣ .
(٣) فتوحات مجلد ٤ ص : ٤١٩ .

نور الشرع فأضاء له طريقاً واسعاً ، به كثير من الحصون والمواقع الآمنة فلم يجد عنتا فى الابتعاد عما كان يعترضه من أخطار ومهالك.فالشرع نور.» «وإذا ظهر مصباح الشرع لم ينطفىء ... فمن استدبره،وأعرض عنه، مشى فى ظلمة ذاته ، وتلك الظلمة ظلمته ، فيكون ممن جنى على نفسه بإعراضه عن المصباح واستدباره . فهذا حكم من ترك الشرع واستقل بنظره . فهو، وإن ثبت فى سعيه ، لظلمة ذاته ، على خطر من دواب الطريق ، وإن لم يقع فى مهلك . فينبغى للعاقل ألا يستعجل فى أمر له فيه أناة ، ولا يتأنى فى أمر يكون الحق فى المبادرة إليــه والإسراع فى تفضيله . هذه فائدة العقل فى العاقل.» (١)

غير أن مرتبة الجمع بين نور الشرع ونور العقل لا يدركها الناس جميعاً . ولذا فإن أصحابها يعترفون . بوجود قوم غيرهم لا يعرفون ما حقيقة العلم ولا الطرق التى تؤدى إليه ، لكنهم منحوا نور الإيمان الذى دعاهم إلى الإقرار بأنه لا يمكن الشك فى صدق الرسول . وهؤلاء هم الصنف الأضعف من الناس ممن لا خبرة لهم بالأدلة العقلية . فجاءت هذه الآيات المتشابهة رحمة بهم ؛ إذ كانوا لا يثبتون على الإيمان إلا بمثل هذه الأوصاف التى جاء بها الوحى .

وعندئذ عرف أهل الله ، وهم أصحاب نور الإيمان ونور العلم ، أن الآيات التى توهم المماثلة بين الخالق والمخلوق ، والتى تتعارض مع أدلة العقل، إنما روعى ، فيها حق الأضعف من الناس ، ومن ثم ثبت هؤلاء على إيمانهم مع قولهم باستحالة ما وصف به الرسول ربه ؛ وأقر العارفون بهذه

---

(١) الفتوحات مجلد ٣ص ٣٥٧ .

الآيات المتشابهة حكمة واستجلابا للأضعف من الناس ؛ ولم يروا مبرراً لتأويلها حتى يقبلها العقل، ذلك أن قبول ماوصف الله به نفسه « أولى ، لأنه حكم حكم به الحق على نفسه أنه كذا، مع أنه ليس كمثله شيء . . . وحكمه سبحانه بأمر على نفسه أولى بنا أن نقبله منه من حكم حكَم به مخلوق ، وهو العقل ، عليه فما أعمى من اتبع عقله فى حكمه . . . على ربه ، ولم يتبع ما حكم به الرب على نفسه ، وأى عمى أشد من هذا . »[1]

وأما أهل الفطرة ، وهم « أهل السلامة الذين لا نور عندهم إلا نور الإيمان ، فسلموا ذلك إلى الله ، على علم الله فيه ، مع الإيمان والتحقيق لما تعطيه تلك العبارات من المعانى » حسب مدلول اللغة التى نزل بها الوحى . فهم الذين صدقوا الرسول عن طريق نور الإيمان . فقد عرفوا أن أوصاف التشبيه تخالف الأدلة العقلية ، ومع ذلك أقروا فيما بينهم وبين أنفسهم أنهم على بينة من صدق الرسول ، وأنه أعلم بالله منهم ، فآمنوا تصديقاً له ، وتركوا علم ذلك لله ولرسوله ، ورأوا أن الخير كل الخير أن يسلموا بما جاء به الوحى ، وأن يؤمنوا ، على ما قاله سبحانه على نفسه[2] .

وإذن لم يلجأ إلى تأويل المتشابه فى القرآن الكريم سوى أصحب النظر العقلى، حتى يؤكدوا تنزيه الله عن صفات الخلق . وإنما لجئوا إلى التأويل لأنهم لما آمنوا بصدق الرسول عن طريق الأدلة العقلية رأوا أنه لا يجوز الطعن فى هذه الأدلة ، لأن الطعن فيها معناه الطعن فى صدق الرسول . فقالوا ، يبررون مسلكهم فى التأويل : إنهم لو أخذوا الآيات على ظاهرها،

---

(١) الفتوحات مجلد ٣ : ٤٨٤ .

(٢) الفتوحات : ف مجلد ٣ : ٤٨٣ ، ٥١٥ .

ووصفوا الله سبحانه بصفات المخلوقين لضلوا ، فهم يعمدون إلى التأويل اتباعاً للشرع والعقل معاً فى زعمهم. لكنهم فى الواقع ممن يمكن وصفهم بأنهم فى وضع وسط بين العلم والجهل. فإن « موضع الشبهة ما هو ظلمة محضة فيكون الجهل،ولا هو نور محض فيكون العلم . . . ولهذا نهينا عن اتباع المتشابه ، وذكر أنه ما يتبعه إلا مَن فى قلبه زيغ ، أى ميل عن الحق الصراح . . . »[1]

وهذه المرتبة،التى توجد بين العلم والجهل،ليست إلا مرتبة التخمين أو الحدس والظن . فهم يحسبون أن التأويل لا فتنة فيه ، لكن خاب حدسهم فكانت الفتنة . فهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا « وما أحسنوا صنعها . فهى شبهات فى صور أدلة تظهر ، وليست أدلة فى نفس الأمر . » ومرتبة الظن والحدس ترتبط بالآيات المتشابهات « التى نهينا عن الخوض فيها ، ونسبنا إلى الزيغ فى اتباعها . فإن الزيغ ميل إلى أحد الشبهين » فإذا أولت الآيات المتشابهة أصبحت محكمة،وعدل بها صاحبها عن حقيقتها « وكل من عدل بشىء عن حقيقته فما أعطاه حقه »[2] وليس التأويل العقلى للقرآن إلا صورة مهذبة من تكذيب الرسول فى رأى ابن عربى .

ويرى محيى الدين بن عربى أن الفرقة الناجية هى تلك التى آمنت بما جاء به الوحى مع نفى المماثلة بين العبد والرب ، فنسبت إلى الله العين واليد والسمع والبصر والغضب والتردد والتعجب والفرح والضحك والملل والمكر والخداع والاستهزاء والسعى والهرولة . غير أنه يفسر هذه الصفات التى توهم الشبه بالمخلوقين تفسيراً يتفق مع فكرة أساسية عنده ، وهى أن الله هو

---

(١) الفتوحات مجلد ٤ ص ٤٣٠ .

(٢) الفتوحات مجلد ٤ ص ٢٥٠ .

الظاهر والباطن،وأنه ما ثم فى الوجود إلا الله . فإذا وصف الحق نفسه بصفة من صفات خلقه،مما تقول الأدلة العقلية باستحالته ، فليس لنا أن نهجر الوحى ، وأن نصفه بما تقرره عقولنا ، وليس بجائز أن نسبح الله بعقولنا ، بل الواجب أن نسبحه بالقرآن الذى هو كلامه ، فنكون حاكين لا مخترعين « فإن كان هناك ما يقدح كنت أنت برىء الساحة من ذلك ، إذ ما سبحه إلا كلامه، وهو أعلم بنفسه منك . فاحذر أن تنزهه عن أمر ثبت فى الشرع أنه وصف له ، كان ما كان ، ولا تسبحه تسبيحة واحدة بعقلك جملة . . . فسبح ربك بكلام ربك وبتسبيحه،لا بعقلك الذى استفاده من فكره ونظره . فإنه ما استفاد أكثر ما استفاد إلا الجهل. فتحفظ مما ذكرته لك ، فإنه داء عضال قليل الشفاء . » وكثيراً ما يعود ابن عربى إلى هذا المعنى فيوصى بألا يناجى العبد ربه إلا بما ورد فى القرآن، ويحذره من أن يخترع كلاماً من عنده « واحذر أن تخترع من عندك كلاماً فتناجيه به ، فإنه لا يسمعه منك، ولا يسمع له إجابة . فتحفظ فإن ذلك مزلة قدم[1]. »

وقد فات أهل التأويل من أصحاب الفكر النظرى أن الشرع نهى عن التفكير فى ذات الله ، فعكسوا القضية وفكروا فى ذات الله . لأنهم حكموا عقولهم فيما جاءبه الرسول ، بل ذهب بعضهم إلى القول بأن الآيات المتشابهة « إنما هى سياسة من حكيم عاقل لمصلحة الوقت وتوفر الدواعى بالجمعية على إله هذه صفته ، تقريراً فى النفوس القاصرة، ثم يتظاهرون أمام العامة بأنهم يسلمون بصفـات التشبيه مثلهم ، وهم فى أنفسهم على خلاف ما يظهرون به . »[2] ثم اختلف هؤلاء المؤولون فيما بينهم ، ولم يجتمعوا على أمر واحد ، فتفكروا فى ذات الله ، وعصوا الله ورسوله ، ورغبوا عن رحمة

(١) الفتوحات مجلد ٤ ص ٤٠٦ .

(٢) الفتوحات مجلد ٤ : ١٨٤ .

الله . فوصفه بعضهم بأنه علة للكائنات وقال آخرون ، وهم المتكلمون ، إن ذاته لا يجوز أن تكون جوهراً ولا عرضاً ولا جسما ؛ بل وجوده عين ماهيته .

وقد اتهم ابن عربى الإمام الغزالى بأنه أحد هؤلاء الذين لم يلتزموا أمر الرسول بعدم التفكر فى ذات الله فقال : « وليس لأبى حامد الغزالى عندنا زلة ، بحمد الله ، أكبر من هذه، فإنه تكلم فى ذات الله من حيث الفكر النظرى فى المضمون به على غير أهله ، وفى غيره، ولذلك أخطأ فى كل ما قاله، وما أصاب . وجاء أبو حامد وأمثاله فى ذلك بأقصى غايات الجهل، وبأبلغ مناقضة لما أعلمنا الله به من ذلك . . . » ثم يرى أن قليلا من الناس من وقف موقف الأدب من نهى الرسول عن التفكر، فى ذات الله؛ فإنهم يتركون علم المتشابه ولا يتأولون منه شيئاً حتى يمنحهم الله علم ذلك عن طريق آخر هو طريق الكشف « فكانت المسألة منه تعالى ، وشرحها منه تعالى، فعرفوه به لا بنظرهم» [1] فى حين أن الغزالى وأمثاله احتجوا فى بحثهم النظرى بأمور تبين أنها عليهم لا لهم . ودليل ذلك أنهم، بعد أن بذلوا جهدهم فى البحث النظرى، عادوا فاعترفوا بعجزهم . وكان أولى بهم أن يقروا بالعجز فى هذه المسألة بدءاً « فلو كان ثم علم وإيمان حق وصدق، لكان ذلك فى أول مقام . فتعدوا حدود الله، التى هى أعظم الحدود، وجعلوا ذلك التعدى قربة إليه . ولم يعلموا أن ذلك عين البعد عنه . . . » [2]

ولو أن أهل التفكير العقلى ، من فلاسفة ومتكلمين ، أنصفوا لما فكروا فى ذات الله ولآمنوا بما جاء من عنده . فمن واجب المؤمن أن يترك أدلة العقول فيما يتصل بالذات الإلهية ، وأن يؤمن بما يقرره الشرع فى صفات

---

(١) الفتوحات مجلد ٣ ص ٤٦٧ .
(٢) الفتوحات مجلد ٤ ص١٠٦

الله مع نفى المماثلة بين الخالق والمخلوق . وهذا هو ما يعبر عنه ابن عربى بقوله : « وقد نصحتك فاعلم ، واثبت على ما جاءتك به الشريعة تسلم . فهو أعلم بنفسه وأصدق فى قوله ، وما عرّفنا بما هو عليه، لا إله إلا هو العزيز الحكيم، سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين . » فالإيمان بما جاء به الرسول هو أسلم طريق إذا صحبته التقوى، وابتعد صاحبه عن التأويل . فما « ثم إلا الإيمان، فلا تعدل عنه وإياك والتأويل فيما أنت به مؤمن . فإنك ما تظفر منه بطائل مالم يكشف لنا عيناً . واجعل أساس أمرك كله على الإيمان والتقوى[1] » .

ضرر التأويل فى الأحكام الشرعية :

وليس ثمة ما هو أعظم ضرراً من التأويل فيما يتصل بأحكام الشريعة . فقد انقطعت النبوة وأغلق باب الرسالة . وليس لولى ، أو غير ولى ، أن يشرّع ما يخالف به حكم الرسول.. لكن ابن عربى لا يقول بأن باب الاجتهاد قد أغلق . ونحن نراه يصف المجتهدين من أئمة المسلمين بأنهم ورثة الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فى التشريع ؛ فى حين أن الأولياء عنده هم ورثة الرسول فى العلم . وهو يشهد لأهل الاجتهاد بأن لهم قدماً راسخة فى ذلك، وإن لم يعرفوا أنهم وصلوا إلى هذه المرتبة . فهو يقرر أن الإمداد الإلهى يسرى إلى هؤلاء المجتهدين . غير أنه يفسر لنا ظاهرة إنكار بعض المجتهدين على بعض وتخطئة بعضهم بعضا بأن ذلك الإمداد الإلهى لم يحصل لهم ذوقاً ، وهم لا يعلمون ممن يستمدون مشاهدة وكشفاً . فكل واحد منهم على حق .

---

(١) الفتوحات مجلد ٤ ص ٤٠٥ .

وقد قارن ابن عربي بين المجتهدين فى هذه الأمة وبين اختلاف شرائع الرسل من جهة الأحكام ، مع وجوب الإيمان برسالتهم فقال: « فالمجتهدون من علماء الشريعة ورثة الرسل فى التشريع ،وأدلتهم تقوم لهم مقام الوحى للأنبياء . . .إلا أنهم ليسو امثل الرسل لعدم الكشف.فإن الرسل يستمد بعضهم من بعض ، وكذلك أهل الكشف من علماء الاجتهاد . وأما غير أهل الكشف فيخطئ بعضهم بعضا . »

٢ ـ نقد العقل

ا ـ أدلة العقل أولى أن تبعد صاحبها من الله :

لقد ادعى أصحاب التفكير العقلى من الفلاسفة وعلماء الكلام أنهم يهتدون إلى معرفة الله عن طريق عقولهم أو جدلهم فى العقائد ، وغفلوا عن أن منهجهم العقلى ، فى زعمهم ، أبعد من أن يقربهم إلى الله ، وذلك بسبب قصور هذا العقل الذى اعتمدوا عليه . فلولا الشريعة،التى جاءت بالإخبار الإلهى ما عرف الله أحد المعرفة الصادقة ، رغم تلك الأدلة العقلية التى زعم العقلاء أنها ترشدنا إلى العلم بذات الله . ولو اعتمد كل أحد على هذه الأدلة « التى تدعى وصف الله بأنه كذا وليس بكذا ، لما أحبه مخلوق . ذلك أن الحب لا يكون عادة وليد العقل . فإن ألطف ما فى الحب أن تجدعشقاً مفرطاً،وهوى وشوقاً مقلقاً ،وغراماً ، ونحولا وامتناع نوم ، دون أن يتعين لك محبوبك . وهذا هو ما يمكن أن نسميه نحن الحدس بالحب . وهذا هو ما وصفه ابن عربي فقال : « وهذا ما وجدته ذوقاً » ، وهو من أخفى استشراف النفوس على الأشياء من خلف حجاب الغيب ؛

فتجهل حالها ، ولا تدرى بمن هامت ، ولا فيمن هامت ، ولا ما هيمها » ويشبه ذلك أخذ الميثاق على الذرية بأنه ربنا ، فلم يقدر أحد على إنكاره بعد ذلك ، فتجد فى فطرة كل إنسان افتقاراً لموجود يستند إليه ، وهو الله ولا يشعر به . . . ولما ذقنا ذلك قلنا فيه :

علقت بمن أهواه عشرين حجة ٭ ولم أدر ما أهوى ولم أعرف الصبرا
ولا نظرت عينى إلى حسن وجهها ٭ ولا سمعت أذناى قط لهـــا ذكرا
إلى أن تراءى البرق من جانب الحمى ٭ فنعمنى يوماً وعذبنى دهراً (١)

والشريعة هى التى دعت الناس إلى محبة الله عندما وصفته عن طريق التشبيه والتنزيه ، فهو إله قريب إلى القلوب ، وهو أقرب إليها من حبل الوريد . فما عرف الله إذن بأدلة المتكلمين أو الفلاسفة ، إذ لا يعرف إلا بما أخبر به عن نفسه فى وحيه إلى رسله من حبه إيانا ورحمته بنـــا ، لنتمثله تعالى ونجعله نصب أعيننا وفى قلوبنا وفى قبلتنا وفى خيالنا كأننا نراه (٢).

فما أحب أحد فى الحقيقة سوى الله ، ولكنه احتجب عنه تعالى ، بحب زينب وسعاد وهند وليلى والدنيـــا والدرهم . ويعالل ابن عربى ذلك الحب الصوفى تعليلا يتفق مع فكرة راسخة عنده ، وهى أن الحب سببه الجمال ، والجمال محبوب لذاته ، والله جميل يحب الجمال . وهناك سبب آخر وهو أن الحب إنما يكون بسبب الإحسان، ولا يتصور أن يكون الإحسان إلا من الله ، ولا محسن إلا الله .

ويجب أن نعترف هنا أن السياق النفسى لمعرفة الله عن طريق هذا الوجد الصوفى أكثر إنسانية وأقل جفافاً من البرهنة العقلية التى نجدها لدى

---

(١) الفتوحات مجلد ٢ ص ٣٢٤ .

(٢) قد عرضنا لفكرة الحب والخيال عند ابن عربى عرضاً مفصلا فى كتاب « الخيال فى مذهب محيى الدين بن عربى — نشر معهد الدراسات العربية — ١٩٦٩ .

المتكلمين والفلاسفة . ومع ذلك، فمن الأمانة أيضاً أن نقرر أن فكرة ابن عربي عن معرفة الله عن طريق الحب أبعد عما يزعمه بعض المستشرقين وأتباعهم من أن تكون مماثلة للفكرة المسيحية . فهي أكثر ارتباطاً بنظرية خاصة عن وحدة الوجود . وربما أتيح لنا ، في بحث آخر ، أن نكشف الستار عن جانب من جوانب هذه النظرية . ويكفي أن نشير هنا إلى أنها توجد لدى آخرين سوى ابن عربي ، وأنها يمكن أن تكون موضعا للمناقشة ، رغم أن ابن عربي يصفها أحيانا فيقول : « وما أغمضها مسألة وما أسرع تفلتها من الوهم »[1] .

ب ـ العقل أعمى :

وأيا ما كان الأمر ، فإنا نجد ابن عربي يصر على نقد العقل والغض من شأنه . فإنه يرى أن العقل يقحم نفسه فيما لا طاقة له به ، ويزعم أنه يستطيع التعرض لأحدية الـذات بأوصافه وموازينه ؛ في حين أن الشرع لم يتعرض لهذه الأحدية بشيء، وإنما نص على توحيد الألوهية وأحديتها ، فقال بأنه لا إله إلا هو. وإنما ادعى العقل لنفسه ما ادعى بسبب فضوله وتطفله ، وكان ينبغي أن يعلم أن السبيل إلى التوحيد هو نور الإيمان الزائد على نور العقل . « فإن الواحد بنفسه لا يكون واحداً بإثباتك إياه واحداً . فما أنت أثبته ؛ بل هو ثابت لنفسه ، وأنت علمت أنه واحد ، لا أنك أنك أثبت أنه واحد . »[2]

وقد نسي العقل في فضوله وتجاوزه لحدوده أنه مقلد في الوقت الذي يتخيل فيه أنه صاحب دليل،وهو في الحقيقة صاحب دليل فكري. « فإن دليل

(١) الفتوحات مجلد ٢ ص ٢٩١ .

(٢) الفتوحات مجلد ٢ ص ٢٨٩ .

الفكر يمشى به حيث يريد العقل كالأعمى؛ بل هو أعمى عن طريق الحق . »
وهكذا رأينا كيف انصرف أهل الله عن تقليد أفكارهم،وكيف جنحوا إلى تقليد الوحى ، وأرادوا أن يعرفوا الله بحسب ما قاله عن نفسه ، لا بحسب ما يحكم به فضول العقل . إن النظر العقلى يزعم أنه العلم الصحيح ، مع أنه يبنى أدلته على الأمور الحسية والبديهية . وكلا الأمرين، عند ابن عربى، مما يمكن القدح فيه .

ج ـ تضارب العقلاء فيما يتصل بالذات الإلهية :

وليس أدل على ذلك من تضارب أدلة العقلاء واختلاف طوائف المتكلمين والفلاسفة فيما يتصل بالذات الإلهية وصفاتها . ولا يرى ابن عربى أن كتاب الفتوحات المكية يتسع لذكر خلافات هؤلاء وهؤلاء فى الأمور الإلهية، تلك الخلافات التى نجدها مفصلة فى كتب الفلاسفة وعلماء الكلام ، كاختلافهم فى مسألة الصفات الإلهية والجهة والعدل والجور ، والقضاء والقدر ، ورؤية الله فى اليوم الآخر . وهو يرى أن العارفين أولى باسم العلماء من أهل النظر الفكرى.[1] فقد غاب عن أهل هذا النظر العقلى أن طريق الله لا يدرك بالقياس .[2] أما العارفون فإنهم لما لزموا التقوى فقد تولى الله تعليمهم ، فشهدوا مالا تدركه العقول بأفكارها ، فرأوا الأمور على ما هى عليه ، أى على نقيض ما دلت عليها العقول . فالله الذى يعبده المؤمنون بالفطرة ، وأهل النور من أهل الله ليس ، فى رأى ابن عربى ، هو الذى يعبده أهل التفكير فى ذات الله . وقد حرم هؤلاء من العلم الصحيح بسبب عصيانهم لله ولرسوله .

(١) الفتوحات مجلد ٢ ص ٣٨٩ .

(٢) الفتوحات مجلد ٢ ص ٥٢٨ .

وهو يطلق على الإلـــه الذى يعبده أهل التفكير النظرى من الفلاسفة والمتكلمين اسم الإله المخلوق فى الاعتقاد . ولا يوصف هذا الإله عنده بالله القوى المتين . فإن أى شبهة تحصل عند أصحاب الفكر والاستدلال تزيح هذا الإله الذى نحتته عقولهم ، فيبحثون عن إله آخر يحل محل الإله الذى أزاحته الشبهه « فلو كانت المتانة من صفات الإلـــه الذى جعله المعتقد فى نفسه ما أثرت فيه الشبهة الواردة ، فأخلت المحل عنه ، وعاد يبحث عن إلـــه آخر يجعله فيه . » أما الله القوى فهو الذى يشعر المرء فى نفسه أنه هو الذى يمكن الاعتماد عليه دون أن يدرى حقيقته ، « ولمتانته لا يقوى الناظر أن ينقله من محل اعتقاده . فمتانته حجابه فلا يعرف . . . فقد علمت لماذا يسمى بالمتين وهو علم غريب . » [١] فالعجز عن إدراك حقيقة هذا الإله المتين نوع من الإدراك « وهذا أعلى ما توصل إليه فى العلم بالله المتين . فإن للمتانة درجات ، فقصدنا أتمها وأعلاها [١] » .

ويعيب ابن عربى على الإمـــام الغزالى أنه انساق إلى طريق أهل الاستدلال العقلى ، وإن كان قد فعل ذلك ستراً له ؛ فإنه قد نبه فى مواضع على خلاف ما أثبه . وبالجملة أساء الأدب ، على حد تعبير . ابن عربى لا تعبيرنا . وهو يحكم على كل من جعل عقله تحت سلطان نظره وفكره حكماً صارماً ، فيقول عنه إنه يتخيل أنه على نور من ربه فى تفكيره العقلى ، مع أن أنوار أدلته العقلية لا تفعل سوى أن تطمس أعين أنوار ما جاء به أهل الكشف والشهود . فهو لا يعبد فى الحقيقة سوى عقله ، فكان فضيحة الدهر عند المؤمنين الذين شاهدوا الأمر على ما هو عليه . [٢]

---

(١) الفتوحات مجلد ٤ ص ٢٨٣ .
(٢) الفتوحات مجلد ٢ ص ٣٨٩ .

وعجيب من شأن هذا العقل الذى يعبد نفسه ، أنه لا يفطن إلى أن الله لا يجعل بجعل جاعل . « فإنه إله بنفسه . ولهذا وقع التوبيخ بقوله تعالى : « أتعبدون ما تنحتون ؟ » فهذا هو ما انتهى إليه أصحاب الاستدلال العقلى فى أحط مراتب تفكيرهم . وفوق هذا المستوى تكثر خلافاتهم، ويكذب بعضهم بعضا ، بينما نرى « أن الأنبياء ، مع كثرتهم وتباعد ما بينهم من الأعصار ، لا خلاف عندهم فى العلم بالله ، لأنهم أخذوه عن الله، وكذلك أهل الله وخاصته . فالمتأخر صدق المتقدم ، ويشد بعضهم بعضا ، وإن لم يكن إلا هذا لكفى فى الأخذ عنهم . . . والذى أذهب إليه وأقول به إننا لا نقلد فى علمنا بالله ، وبغير الله ، إلا الله . »[1]

ويبدى ابن عربى عجبه من أمر هؤلاء العقليين الذين متى رأوا أحداً من أهل يصف الله سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه ، كفروه وزندقوه وجهلوه ، مع أنه آمن بنفس الأمر الذى جاء به الرسول . فأى حجاب أعظم من هذا الحجاب ؟ فيقولون هذا كفر . فإذ أنت قلت لهم : ليس هذا قولى ؛ بل ورد ذلك فى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم ، سكتوا، ثم قالوا، بعد أن علموا أنه جاء عن النبى : « فله تأويل ننظر فيه ».

د — نقده لمناهج المتكلمين :

وفى جملة القول ، لا يثق محيى الدين بن عربى ، لا بالعقل النظرى ولا بأصحابه ، وهو يؤكد لنا أن ما يكتسبه العقل عن طريق الفكر لا يمكن أن يقارن، من حيث اليقين ، بما يؤدى إليه العلم الموهوب عن طريق الكشف الصوفى . وأكبر دليل على ذلك ما نجده من أخطاء الفلاسفة وعلماء الكلام

---

(١) الفتوحات مجلد ٢ ص ٢٨٩ .

فى الأمور الإلهية ، كمسألة الجهة وخلق القرآن ، « وما أمر الله أحداً من خلقه الخوض فى ذلك بجملة واحدة ، لا النافى ولا المثبت — ولو سئلوا عن تحقيق معرفة ذات واحدة من العالم ما عرفوها » [١] ؛ إذ لو سألنا أحد المزهوين بعقولهم والخائضين فى الأمور الإلهية بأدلتهم النظرية ، أن يبين لنا حقيقة الروح وصلتها بالبدن وأصلها ومصيرها لما وجد لذلك دليلا عقليا أبداً ، « ولما عرف بالعقل أن للأرواح بقاء ووجوداً أبداً بعد الموت ، وكل ما اتخذه دليلا فى ذلك مدخول لا يقوم على ساق ، ولوجد أن أدلة الشرع لا تثير شبهة ولا تدع فى قلبه ريبا . إذن فليس لنا ملجأ إلا إلى ما نص عليه الشرع » والعاقل يشغل نظره فى الأوجب عليه لا يتعداه إلى غيره « ذلك أن العمر قصير والأنفاس نفائس ، وما مضى منها لا يعود . والأولى به أن يلزم طريق الإيمان والعمل . فإن شاء أن يطلعه الله على ما يشاء من علمه ، فعليه أن يهيئ عقله وقلبه لقبول ما يهبه الله من العلم . فذلك هو العلم النافع ، وهو النور الذى تحيا به القلوب . »

فدل ذلك على أن علوم المتكلمين فى ذات الحق الخائضين فيها ليست أنواراً ، وإنما هى آراء نظرية يعارض بعضها بعضا . فحجة الأشعرى فى مسألة ما هى شبهة فى حق المعتزلى . وقد يختلف أئمة المذهب الواحد فيما بينهم . فبأى معيار ومكيال يستطيع المقلدون لهم أن يقدروا درجات التفضل فيما بينهم ؟ [٢]

وينبغى أن نقرر أن مسلك ابن عربى فى نقد علماء الكلام لا يختلف كثيراً عما سبقه إليه الإمام الغزالى فى كثير من كتبه ، والإمام ابن رشد

---

(١) الفتوحات مجلد ٣ : ٨١ .

(٢) وانظر الفتوحات مجلد ٢ ص٣٥٧ .

فى كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » . كذلك يجب الاعتراف بأن ابن عربى يتبع الإمام الغزالى فى تفصيل نقده لعلماء الكلام ، فهو يأخذ عنه فكرة اختلاف أئمة المذهب الواحد فيما بينهم ، وهى نفس الفكرة التى نجدها للغزالى فى كتاب « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » ، فكلاهما يشير إلى أن الجوينى قد يخالف الباقلانى ، وقد يذهب الباقلانى مذهباً يخالف فيه الإسفراينى . وقد يخالف هذا الأخير شيخ المذهب أبا الحسن الأشعرى ، والكل يدعى أنه أشعرى . ومثل ذلك يمكن أن يقال بالنسبة إلى أئمة المعتزلة . كذلك اختلف الفلاسفة فى مقالتهم فى الله ، وفيما ينبغى أن يعتقد فيه ولا يزالون مختلفين ، على الرغم من أن كل طائفة من هذه تنضوى تحت لواء واحد واسم واحد .

وعلى عكس ذلك لا نجد تفاوتاً ولا اختلافاً بين الأنبياء فيما يتصل بأصول العقائد الخاصة بالجانب الإلهى[1] ، بل يصدق بعضهم بعضا « ولا سمعنا عن أحد منهم أنه طرأ عليه فى معتقده وعلمه بربه شبهة قط . ولو كان لنقل ودوّن ونطقت به الكتب ، كما نقل سائر ما تكلم فيه من ذلك ممن تكلم فيه ، ولا سيما أن الأنبياء تحكمت فى العامة ، فى أنفسها وأموالها وأهليها وحجرت وأباحت وأوجبت . ولم يكن لغيرها هذه القوة من التحكم . فكانت الدواعى تتوافر على نقل ما اختلفوا فيه فى جانب الحق ؛ لأنهم ينتمون إليه ، ويقولون إنه أرسلهم ، وأتوا بالدلائل على ذلك من المعجزات . »

ولما كان الأولياء عند ابن عربى هم ورثة الأنبياء فى العلم ، فإنه يقرر

---

(١) انظر الفتوحات مجلد ٤ ص ٢١٢ حيث يقول : « فجاءت الأنبياء فى الحق على مقالة واحدة لا تتبدل ولا تتغير ، بل عين ما أثبته الأول أثبته كل رسول بعده . . . ولولا ذلك لاختلفوا فيه ، كما اختلف أهل النظر . فهم أقرب إلى الحق ، بل ما جاءوا إلا بالحق فى ذلك ، فصدق الآخر الأول ، والأول الآخر . وهذه مقالة لا يقتضيها النظر الفكرى أصلا لكن ، الكشف يعطيها . »

لنا أن أهل الكشف من أتباع الأنبياء لم يختلفوا فيما بينهم . فهم متفقون في علمهم بالله . ولم ينقل إلينا أن أحدهم هداه كشفه إلى خلاف ما اهتدى إليه آخر. فكلهم أخبر عن علم موهوب ، لا عن فكر وتأمل ،وإلا لكانوا من أهل النظر والفكر ، لا من أهل الكشف . فعلومهم إذن هي علوم أنوار لا تعرض فيها شبهة .(١) فهم على نور من ربهم ، نور على نور ، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً . وهذا على عكس ما نعلمه من طبيعة الفكر النظرى لدى المتكلمين والفلاسفة . فإن صاحب الفكر والنظر لا يستقر على حال واحد أبداً . هذا إلى أن أمزجة أهل النظر مختلفة . ولما كانت طاقة الفكر لديهم متفاوتة ، بسبب تفاوت الأمزجة، كان من الضرورى أن يختلف إدراكها أو حكمها فيما أدركته .

هـ — ابن عربى يقول أنه لا يأخذ عن الفلاسفة :

وفى كثير من المواطن،نجد أن ابن عربى حريصاً كل الحرص على أن يؤكد لنا أنه لا يأخذ عن الفلاسفة . وربما أمكن تفسير هذا الحرص بأننا نلمس فى كتاباته آثار ثقافة فلسفية واسعة شاملة . ونريد القول بذلك أن نؤكد ، نحن من جانبنا مرة واحدة ، أنه قد اطلع على شتى ضروب الفلسفات والآراء والأهواء والنحل ، ولكنه هضم ذلك كله وأخرجه فى صورة فريدة قل أن يدانيه فيها أحد ، حسبما نعلم من قراءتنا هنا وهناك لفلاسفة القديم ، والحديث أيضاً .(٢) وأكثر من ذلك فقد نجرؤ على التصريح بأنه يعرض علينا التصوف على أنه ضرب من الحكمة ، أو على أنه الفلسفة الإلهية .

---

(١) الفتوحات مجلد ٣ ص ٢٣١ .

(٢) ننشر الآن مقالات تفسر فلسفة ليبنتس الفيلسوف الألمانى على ضوء مذهب ابن عربى وذلك فى مجالات العربى والفكر المعاصر ومجلة المجلة . المجاهد الثقافى بالجزائر .

ومع ذلك فمن الإنصاف له أن نعترف أن منهجه يختلف عن مناهج الفلاسفة . حقا، إنه يخبرنا أنه حصل ما حصل عن طريق الذوق؛ في حين أن الآخرين كانوا من أصحاب النظر والاستدلال العقلي؛ وشتان ما بين الذوق والاستدلال . مثال ذلك أننا نجده يقول إن الجوهر الهبائي يحتل المرتبة الرابعة من مراتب الوجود ، أي بعد الله والعقل والنفس الكلية . وهذا التقسيم لا يفترق كثيراً عما ذهب إليه أفلوطين من أشهر القائلين بوحدة الوجود . غير أن ابن عربي يطلق على هذا الجوهر أحياناً اسم العنقاء ، وهو يقابل الهيولي عند الفلاسفة من اليونان ويريدون به المادة الأولى . ثم يذكر لنا أنه أخذ هذه التسمية عن الإمام علي بن أبي طالب ، ويفسر لنا لماذا سمى بالعنقاء ، فيقول : « فإنه يسمع بذكره ، ويعقل ، ولا وجود له في العين ، ولا يعرف على الحقيقة إلا بالأمثلة المضروبة ، كما أن كون الحق نور السماوات لم يعرف بحقيقته، وإنما عرّفنا الحق به بضرب الأمثلة، فقال : مثل نوره كمشكاة فيها مصباح . . . كذلك هذا المعقول الهبائي لا يعرف إلا بالمثل المضروب ، وهو كل أمر يقبل بذاته الصور المختلفة التي تليق به ، وهو في كل صورة بحقيقته ، وتسميه الحكماء الهيولي ، وهي مسألة مختلف فيها عندهم . ولسنا مما يحكي أقوالهم في أمر ، ولا أقوال غيرهم ، وإنما نعدد ، في كتابنا وجميع كتبنا ، ما يعطيه الكشف ويمليه الحق علينا . هذا طريق القوم . سئل الجنيد عن التوحيد فأجاب بكلام لم يفهم عنه، فقيل له : أعد الجواب ، فإنا ما فهمنا ، فقال جواباً آخر ، فقيل له : وهذا أغمض علينا من الأول ، فأمله علينا ، حتى ننظر فيه ونعلمه . فقال : إن كنت أجريه فأنا أمليه . أشار إلى أنه لا تعمّل له فيه، وإنما هو بحسب ما يلقى إليه مما يقتضيه وقته ، ويختلف الإلقاء باختلاف

الأوقات . » [١] وذلك لتوالى التجليات وتجددها . غير أن ابن عربى يعترف فى بعض المواطن أنه خبير بالمذاهب والملل والنحل،بحيث أنه لا يورد شيئاً عن مذهب أو نحلة إلا عن القائلين بها . ثم يذكر لنا عقب ذلك مباشرة أنه كان يعرفها فى الوقت نفسه عن طريق الكشف،وأن الله يتيح له أن يرى القائلين بها حتى يعلم فضل الله عليه وعنايته به . [٢]

ولا نريد هنا أن نشير إلى عناصر فلسفية عديدة نعثر عليها فى كتابات ابن عربى ، حتى نبرهن على وجهه نظرنا عنه .[٣] ذلك أن ابن عربى نفسه يكفينا ما لا يتسع هذا البحث للبرهنة عليه . فإنه يقول: إن التصوف حكمة أو فلسفه إلهية .

٣ ـ المعرفة الصوفية

٢ ـ التصوف حكمة :

يريد ابن عربى أن يحدد لنا مسلك الصوفية فى المعرفة ، فيقرر أول الأمر أن أهل التصوف لهم أصولهم التى يتفقون عليها، وإن اختلفت عباراتهم . واختلاف هذه العبارات أمر ضرورى وذلك لاختلاف أذواقهم . فكل واحد يعبر عما يشاهد ، حسب ذوقه ، وهو لا يتصنع ولا يتكلف ، ولا يستمد شيئاً من فكره لتحقيق هذه الغاية . فنطقهم لا يتعدى ذوقهم « فهم أهل صدق وعلم وتحقق . » فهم صنف آخر يختلف تماماً عن أصحاب النظر العقلى أو الفكر ، وذلك لأن صاحب الفكر ليس من أهل الأحوال

(١) الفتوحات مجلد ٢ ص ٤٣٢ .
(٢) الفتوحات مجلد ٣ ص ٥٢٣ .
(٣) هذا ما نبرهن عليه حالياً فى المقالات التى سبقت الإشارة إليها .

والأذواق . وكأن هناك صنفاً وسطاً بين الصوفية وأهل النظر العقلى ، ويريد به أهل الاعتبار . وهؤلاء مختلفون فيما بينهم . فإن فريقاً منهم يكون اعتاره عن ذوق لا فكر ، كما أن فريقاً آخر منهم يجمع بين الذوق والفكر ، مما يؤدى إلى اللبس فى التفرقة بين هذين النوعين عند من لا يعرف حالهم . ومع هذا ، فالاعتبار فى أهل الأذواق هو الأصل ، وفى أهل الفكر هو الفرع . ومعنى ذلك ، بعبارة أكثر وضوحاً ، أن أهل الاعتبار أقرب إلى أهل الأذواق منهم إلى أصحاب الفكر . ولا يتردد ابن عربى فى القول بأنه ما من معرفة إلا ويمكن أن تنال عن طريق الكشف والوجود، لكنه ينكر ذلك على الفكر النظرى جملة واحدة ، لأنه يعتقد أن التفكير « يورث صاحبه التلبيس وعدم الصدق . »

وإذا كان أهل الاعتبار يجمعون بين الذوق والفكر ، فليس ذلك شأن أهل النظر والاستدلال العقلى . غير أن عربى يستثنى من بين الفلاسفة فيلسوفاً واحداً هو أفلاطون . ويحظى هذا الفيلسوف الإغريقى بمكانة كبيرة فى قلبه فهو يمجده ويفضله على أرسطو الذى يصفه بأنه جاهل . وقد عاب ابن عربى على المسلمين كراهيتهم لأفلاطون ، فإن هؤلاء ما كرهوه إلا لنسبته إلى الفلسفة وبسبب جهلهم لدلالة هذا المصطلح ، فالفلسفة هى محبة الحكمة . والحكماء « هم على الحقيقة العلماء بالله، وبكل شىء، ومنزلة ذلك الشىء المعلوم ، والله هو العليم الحكيم ، ومن يؤتى الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً ، والحكمة هى علم النبوة ، كما قال فى داود عليه السلام ، وأنه ممن أتاه الله الحكمة فقال : وآتاه الله الملك والحكمة . . والفيلسوف معناه محب الحكمة لأن « سوفيا » باللسان اليونانى هى الحكمة ، وقيل هى المحبة . فالفلسفة معناها حب الحكمة، وكل عاقل يحب الحكمة . »

ويحاول ابن عربى الدفاع عن سمعة الفلاسفة ، فيقول : إن أصحاب الفكر والاستدلال العقلى قد خطأوا الفلاسفة بسبب بعض آرائهم فى الإلهيات ، وإن المسلمين ذموا الفلاسفة بصفة عامة . غير أن الفلاسفة لا يستحقون الذم لمجرد أنهم يسمون فلاسفة ، وإنما ذموا بسبب ما أخطأوا فيه من العلم الإلهى ، وبسبب ما أتوا به آراء تتعارض مع ما جاءت به الرسل عليهم السلام . وسبب الخطأ لديهم أنهم اعتمدوا على ما أعطاهم الفكر الفاسد فى أصل النبوة والرسالات ، ومن ثم تشوش الأمر عليهم . ولو أنهم طلبوا الحكمة من الله، لا عن طريق الفكر، لأصابوا الحق فى كل شىء . ويحدد لنا ابن عربى الفارق بينه وبين الفلاسفة الآخرين فيقول : إن حكمة الفلاسفة ليست أصيلة لديهم، لأنهم لا يعرفون كيف يفصلون آراءهم المجملة أما هو وغيره من العارفين فيرون التفصيل فى الإجمال . فإن صاحب الكشف . يرى « فى المداد الذى فى الدواة جميع ما فيه من الحروف والكلمات وما يتضمنه من صور . . . فيقول فى هذا المداد من الصور كذا وكذا صورة . » فيأتى الرسام أو الكاتب فيخرج ما علمه صاحب الكشف الذى يعلم الأشياء جملة وتفصيلا عناية من الله به[١] .

ويدخل محيى الدين بن عربى الأشاعرة والمعتزلة فى طائفة الفلاسفة . غير أن فلاسفة الإسلام امتازوا من غيرهم بأنهم نشأوا فى جو إسلامى ، وبأنهم أرادوا الدفاع عن الدين بحسب ما فهموه منه . فهم إذن مصيبون بالأصالة مخطئون فى بعض الفروع . ويكمن الخطأ عندهم ينحصر فى

---

(١) الفتوحات مجلد ٣ ص ٤٥٦ ويقسم ابن عربى أنه ما كتب حرفاً من كتاب الفتوحات إلا عن إملاء إلهى وإلقاء ربانى « هذا جملة الأمر مع كوننا لسنا برسل مشرعين ولا أنبياء مكلفين فإن رسالة التشريع ونبوة التكليف قد انقطعت . . . وإنما هو علم وحكم وفهم عن الله فيما شرعه على ألسنة رسله وأنبيائه عليهم السلام . »

أنهم ، وإن سلموا بأصول الدين ومبادئه، إلا أنهم تعسفوا فى تأويل بعض الفروع بناء على ما أسلمهم إليه الفكر والدليل العقلى . وقد اعتقدوا أن الأخذ بظاهر بعض الآيات مما تشهد أدلة العقل باستحالته ، يعد كفراً . وهذا هو ما دفعهم إلى التأويل ناسين أن الله عبادا وهبهم القوة التى تسمو على العقل ، فتقضى على خلاف ما يقرره أحياناً، وتتفق معه أحياناً .

وكان ينبغى لهؤلاء أن يعلموا أن هناك طوراً وراء العقل ، وهو طور البصيرة . وكان من واجب العقل عندهم أن يعرف حدوده ، وأنه يعجز عن إدراك ما يسمو عليه . فليس هذا العجز دليلا على استحالة ما يدركه أهل الكشف عن طريق العلم الموهوب .

ويستدل ابن عربى على وجود طور أسمى طور العقل على نحو قريب مما فعل الإمام الغزالى من قبل[1]، وهو أكثر منه دقة وتفصيلا فى استدلاله العقلى . فهو يخبرنا عن استقلال الحواس ، كل حاسة منها بمجال يخصها: « فقوة السمع لو عرض عليها حكم البصر أحالته ، والبصر كذلك مع غيره من القوى ، والعقل من جملة القوى ؛ بل هو المستفيد منها . ولا يفيد العقل سائر القوى شيئاً . »

أما أهل الله فإنهم يعرفون هذه المقامات كلها ، وهم يحددون لكل مقام ما يخصه ، فينسبون كل إدراك إلى القوة التى تناسبه . ويتجنبون أخطاء الفلاسفة والمتكلمين ممن ينسبون الشىء إلى مالا صلة له به، «فوضع الشىء فى موضعه هو الحكمة » وأهل الله من الرسل والأولياء هم الحكماء على الحقيقة ، وهم أهل الخير الكثير .»

---

(١) انظر الفصل الثانى من هذا الكتاب

ب ـ علم الاذواق :

إذن لابد من أن يكون للمتصوفة منهج خاص بهم[١]، ومن الضرورى أن يتميز منهجهم هذا من مناهج الفلاسفة والمتكلمين . إنهم لا يعتمدون على الاستدلال العقلى ، بل يستندون إلى الذوق، «وهو أول مبادئ التجلى ، وهو حال يفجأ العبد فى قلبه، فإن أقام نفسين فصاعداً كان شربا . »[٢] ويعرّف ابن عربى الذوق الصوفى تعريفاً رائعاً فى كتابه الفتوحات المكية[٣]، ويسميه علم النظرة أو الضربة أو الرمية أو اللحظة ، وهو ما يسميه المحدثون باسم الحدس العقلى . وقد حدثنا ابن عربى عن نفسه فقال إن علمه إنما جاءه عن هذا الطريق، فقال : « ورزقنا من هذا الفن ذوق النظرة » فكما أن نور الشمس يكشف لنا دفعة واحدة ، وكلمح البصر، عن كثير من المرئيات ، بعدت أو قربت ، فتدرك العين جميع هذه الأشياء « فى زمان اللمحة » بحيث يقترن ظهور المرئيات ، عندما يسطع نور الشمس عليها ، بلحظة رؤيتها دون فاصل زمنى كالفاصل الذى يوجد بين السبب والمسبب؛ كذلك يكون الذوق ، فإنه مشاهدة مفاجئة ، أو تفكير لحظى ، تنمحى فيه أية فجوة زمنية تتسع لأى ضرب من ضروب الاستدلال العقلى .وفى موطن آخر أشار إلى ما يسميه علم الضربة أو الرمية، وربطه بالخيال، فقال، إن العلم الذى يصل إليه المرء فى هذه الحال إنما يحدث ، فيما يسميه حضرة الخيال ، بضربة من ضربات الحق . فهذا العلم إذن هبة إلهية يعطيها الله من يشاء من عباده .

---

(١) انظر الفتوحات مجلد ٣ ص ٤٣١ ، ٤ ص ٢٢١ .

(٢) الفتوحات مجلد ٢ ص ٥٤٨ .

(٣) الفتوحات مجلد ٢ : ٦٠٨ .

ويشبه وصف ابن عربي للذوق ما نجده عند كبار العلماء الذين يرون أن الخيال العلمي يشبه النور الذي يسطع فجأة كلامح البصر فيغمر الأشياء دفعة واحدة ، فيكشف عن العلاقات بينها ويفسرها على نحو مخالف لتفسيرنا إياها من قبل[١]. كذلك نجد في فكرة ابن عربي ، عن انمحاء الفترة الزمنية بين السبب والمسبب ، ما يمكن أن يتخذ أساساً لفكرة القانون العلمي بمعناه الحديث ، بل المعاصر ، وهو القانون الذي يطلقون عليه اسم « العلاقة الوظيفية » حيث يحدث التأثير والتأثر ، حتى لا نقول السبب والمسبب ، في آن واحد ، كما هي الحال في القوانين العلمية التي يعبر عنها بصيغ رياضية ، والتي لا تصدق على فكرة السببية حتى بمعناها الحديث[٢] . ونحن نعلم أن فكرة القانون الوظيفي من أحدث الكشوف العلمية[٣] .

فالذوق عند ابن عربي يشبه أن يكون شيئاً من هذا القبيل ، ذلك أن الضربة أو اللحظة أو الرمية تتضمن العلوم التي أودعها الله فيها . فإذا وقعت من الضارب أو الملاحظ أدرك من العلم جميع ما في قوة تلك الضربة ، مثل ما أعطت اللحظة بنور الشمس جميع ما في قوة تلك الضربة من المبصرات . فإذا اتفق أن كشفت هذه الضربة أو الرمية عن قليل أو كثير من العلم فليس القصور راجعاً إليها ؛ بل القصور في قلب صاحبها ، كما نجد من قصور العين عن إدراك جميع ما تشرق الشمس عليه[٤] .

ويؤكد ابن عربي مرة أخرى أن الذوق يتم في غير زمن ؛ وذلك لأن الأرواح التي تختص بهذا الضرب من المعرفة لا تتقيد بالمكان ، ومن

---

(١) انظر كتابنا المنطق « الحديث ومناهج البحث » الطبعة الخامسة دار المعارف ص ١٣٨ .

(٢) انظر كتابنا الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي – نشر بمعهد الدراسات العربية ١٩٦٩ الخيال والعلم .

(٣) المنطق الحديث ومناهج البحث ص ٢٤٥ – ٢٤٧ .

(٤) قارن ذلك بما يقوله كلود برنارد في القرن التاسع عشر – انظر المصدر السابق ص ١٣٨ .

ثم فهى تدرك أيضاً فى غير زمان ما يمكن إدراكه فى زمان أو فى غير زمان . وهو يستشهد لذلك بما قاله الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، من أن « الحق ضربه بين كتفيه أو فى ظهره فوجد برد الأنامل بين ثدييه أو فى صدره فعلم علم الأولين والآخرين » .

ويخبرنا هذا الصوفى أنه لم يجد شيئاً قبل عن علم النظرة يشبه ما اهتدى هو إليه ، فيقول : « فانظر ما تضمنته تلك الرمية وما تضمنه تلك النظرة . أما النظرة فما رويتها عن أحد ، ولا سمعتها عن أحد ، لكنى رأيتها من نفسى ، فنظرت نظرة ، فعلمت بها ما نظرت إليه من جميع ما تضمنته تلك النظرة من العلوم . وهذا هو علم الأذواق . ومن هنا يعلم قول من قال ، يسمع بما به يبصر ، بما به يتكلم [1] » .

وأعترف من جانبى أننى كثيراً ما تساءلت ، قبل العثور على هذا النص الحاسم ، كيف أتيح لابن عربى أن يجمع هذا الخضم الذى لا ساحل له من النسق الفكرى العجيب ، والترابط المذهل بين تفاصيل ما كتبه فى الفتوحات المكية وفصوص الحكم ، وغيرهما من روائعه التى تجاوزت المئات من الكتب والرسائل، مع ما احتوت عليه هذه الكتابات من أدق تفاصيل الثقافة الإسلامية وغيرها من الثقافات والفلسفات السابقة لها، ولا أغلو إن أضفت اللاحقة لها حتى عصرنا هذا [1] — أقول كيف أتيح، له أن يحشد هذا كله فى نسق عجيب يبدو لمن يعرفه شيئا غاية فى الوضوح، رغم ما يبدو فى أوائل الأمر من غموضه وكثرة أسراره وألغازه ، مع الحرص على التعمية وكتمان الأسرار؟

---

(١) وهذا ما سنحاول البرهنة عليه بعد الانتهاء من المقارنة بينه وبين ليبنتز إذا أتيح لنا الوقت.

ويقول عن نفسه إن هذا العلم قد حصل له من حضرة الإسم الإلهى « الفتاح » الفتوحات مجلد ٤ : ٢٢١ .

وهل يجوز لى أن أصرح أن كتابات ابن عربى قد ملكت على نفسى وتفكيرى لأكثر من عامين ، بحيث كنت لا أكاد أدعها لغيرها رغم أننى لا أرتضى بعض أرائه ونظراته ! لقد كنت أعجب قبل أن يكشف لى عن منهجه الذوق ، كيف استطاع أن يبنى هذا البناء المحكم المتسق الذى تتجمع فيه تفاصيل الفكر الإسلامى الضخم وتفاصيل غيره فى هذه الوحدة المتكاملة المتجانسة التى لا يكاد ينبو منها تفصيل عن أخيه ، فعلمت أن بحار فكره، أو تياره النفسى ،إن شئت ، قد اتسق على أساس ضربة أو رمية ، ثم فصله تفصيل الواثق بما كشفت له عنه تلك النظرة أو الرمية .

واعتراف آخر ، هو أننى حاولت منذ فترة بعيدة العثور على معنى الذوق أو الحدس الصوفى [Intuition mystique] عند فيلسوف معاصر أحيط بهالة من التقدير فلم أجد عنده شيئاً يثير الإعجاب ، أو يمكن أن ينهض على ساقه ، حتى يمكن أن يكتب عنه شيء ، فضلا عن أن يقارن بينه وبين محيي الدين ابن عربى . ولذا تركت كل ما جمعته عن هذا الفيلسوف وهو برجسون ، ولم أكتب عنه شيئاً ، دون الشعور بالمرارة أو الكراهية بسبب ما أضعت من وقت وجهد ؛ إذ قلت إن هذا هو مدى جهده وطاقته . وأيا ما كان الأمر فإنى لم أجد تلك النظرة أو اللمحة التى تحفزنى إلى الكتابة عنه[١] .

هذا ، ونجد عن ابن عربى فى موطن آخر من كتاب الفتوحات تفسيراً عجيباً وبديهيا فى الوقت نفسه لتناسق مذهبه ، وهو تفسير يعرف المرء صدقه من تجاربه الخاصة . فهو يرى أنه ، بعد هذه الرمية أو الضربة ، تأتى التفاصيل من تلقاء نفسها ، لكى تتخذ مكانها فى ذلك الإطار العام الذى

(١) اكتفيت بأن ترجمت كتابه « التطور الخالق » بتكليف من وزارة الثقافة .

كشفت عنه لحظة من لحظات الخيال ، فيبدو الأمر كليا مجملا ثم تتضح تفاصيله . ولكل تفصيل منها صورة أو هيئة تخصه ، فيخرج الذوق ، على حد تعبيره ، عن حالة الجمعية إلى حالة التفرق ، وتظهر الأشياء دفعة واحدة[1] « وتتعلق كل صورة منها بمن كان أصلا فى وجودها ، فإما له وإما عليه ، فتتعلق بعينه صور بصره ، وبإذنه تتعلق صور سمعه ؛ كذلك سائر حواسه فى ظاهره ، وتتعلق بباطنه صور أعمال باطنة ، من أعمال فكره وخياله وسائر قواه الباطنية . » فإن كانت توجب فرحاً فرح ، وكذا الأمر فى جميع أحواله الوجدانية الأخرى وغيرها « وهو الرابح المغبون إلى أن يدخل الجنة . وهذا من أعجب المشاهد ، وقليل واجده فى هذه الدار من أهل الطريق ، لعدم كشفهم وتحققهم وقلة علمهم بذلك ، والله يقول الحق وهو يهدى السبيل . »

جـ — تفاوت أذواق العارفين :

وطبيعى أن العارفين لما رأوا صدق أذواقهم مالوا إليها ، وانصرفوا عن الاكتفاء بالعلم الذى بأيدى الناس ؛ بل يقول ابن عربى إنهم امتنعوا أن يأخذوا العلم إلا من الله بطريق الوهب، ووجدوا أن السبيل إلى هذا العلم الموهوب هو الذكر ، لا الفكر . فإذا ألقيت إليهم المعانى المجردة،أى النظرة الكلية ، ثم برزت تلك المعانى وصورها ، أى تفاصيلها ، علموا أن ذلك هو المقصود منها . أما إذا برزت تلك التفاصيل فى صور أخرى غير تلك الـ هى صورها على الحقيقة ، فإن الله يعطيهم من القوة والنور والضوء ما يستطيعون به النفاذ خلال تلك الصور الضالة التى اعترضت الصور

(١) انظر كتابنا « الخيال فى مذهب محيى الدين بن عربى » .

أو التفاصيل الحقيقية ، فيعبرونها إلى ما وراءها .

غير أن أذواق العارفين تتفاوت حسب تفاوت استعدادتهم . ولهذا قال الجنيد ، وقد سئل عن المعرفة : « لون الماء لون إنائه . وكذا التجليات والمظاهر الإلهية حيث كانت . فأما العارف فيدركها دائماً ، والتجلى له دائم ، والفرقان عنده دائم ، فيعرف من تجلى ولماذا تجلى ، ويختص الحق ، دون العالم ، بكيف تجلى ، لا يعرفه غير الله لا ملك ولا نبى . فإن ذلك من خصائص الحق، لأن الذات مجهولة فى الأصل ، فعلم كيفية تجليها، فى الظاهر، غير حاصل ولا يدرك لأحد غير الله » .

وإذن فن الرحمة التى يعطيها الله لعبده ، فى رأى ابن عربى ، أن يحول بينه وبين العلم النظرى والحكم الاجتهادى من جهة نفسه . وأفضل من ذلك أن يرزقه الله علم الذوق « وأن يحابيه الله بذلك فى الفتح الإلهى والعلم الذى يعطيه من لدنه » .

فأفضل العلم هو إذن العلم الذى يختص به الله أولياءه، ورثة الأنبياء، فهم الأميون الذين يدعون إلى الله على بصيرة ، وهم التابعون للنبى الأمى فى الحكم . فالرسول ، صلى الله عليه وسلم ، هو النبى الأمى الذى يدعو إلى الله على بصيرة . أما المجتهد وصاحب الفكر ، فى نظر ابن عربى ، فليس على بصيرة فيما يحكم به . ولذا نجده يقول: « فمن أراد الدخول على الله فليترك عقله ويقدم بين يديه شرعه . فإن الله لا يقبل التقييد والعقل مقيد[1] » . فمن حسن الأدب إذن ألا يدخل المرء بموازينه على الحق ، ويعنى بها موازينه العقلية كتلك الأشكال القياسية فى منطق أرسطو ، وهى

(١) الفتوحات مجلد ٣ ص ٥١٥ انظر الفصل الثانى ص ٢٦٩ — ٢٧٠ .

التى وصفها الإمام الغزالى فى كتابه « القسطاس المستقيم » بأنها موازين الحق، وقال إنه استنبطها من القرآن الكريم ، مع البون الشاسع بين أدلة القرآن فى دقتها وحلاوتها وبين أدلة القياس فى ثقل ظلها وظهور طابع التكلف فيها .[1]

ومهما يكن من شىء ، فإن محيي الدين ابن عربى يرى أن عالم الكلام « لما وزن بميزان عقله ما هو خارج عن العقل ، وهو النسب الإلهية[2]، لم يقبله ميزانه ، ورمى به وكفر به ، وتخيل ما ثم حق إلا ما دخل فى ميزانه فيجب الاعتراف إذن بأن للعقول الإنسانية حدا يجب عليها أن تقف عنده » وليس لله حد يقف عنده ، بل هو خالق الحدود . فلا حد لسبحانه فهو القادر على الإطلاق .

٤ ــ مقارنته بين الكشف والنظر العقلى

١ ــ العلم اللدنى والعلم الإنسانى :

فهناك إذن نوعان من المعرفة ، معرفة أهل الطريق وهى كشف محقق لا يصل إليه صاحبه إلا عن عمل وتقوى وسلوك ، وهو علم موهوب لا تتطرق إليه شبهة أو خطأ . أما النوع الثانى من المعرفة فربما كان من الأولى أن يطلق عليه اسم العلم ، وهو المعرفة التى يكتسبها صاحبها عن طريق التفكير النظرى والاستدلال العقلى . وهذا النوع من العلم يتعرض دائما للشك والريب، وهو غير يقينى لأنه يمكن الطعن فى الوسائل التى تؤدى إليه .

---

(١) الفتوحات مجلد ٣ : ٥١٥ .

(٢) الفتوحات مجلد ٣ : ٢١ .

وفكرة ابن عربي عن العلم الإلهى قريبة الشبه إلى فكرة المعتزلة وابن رشد ؛ لأنه يفرق بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى على أساس أن علم الله إنما يكون بذاته، فى حين أن علم الإنسان زائد على ذاته . ولما كان علم الإنسان زائداً على ذاته ، فإنه لا يكون إلا عن طريق التقليد . فالإنسان لا يعلم شيئاً إلا بإحدى قواه الحسية أو العقلية . وإذن فهو مضطر بطبيعته نفسها أن يقلد إلا حسه، وقد يصيب فى تقليده هذا ،وقد يخطئ ؛ كذلك نجده يقلد عقله فى الأحكام التى يصدرها . ثم إن العقل من جانبه يقلد الفكر ، والفكر فى ذاته فيه الصحيح وفيه الفاسد . فى الجملة ليس أمام العقل من سبيل سوى التقليد . فالعقل مقلد ، ولهذا اتصف بالخطأ .[1]

ولما رأى الصوفية خطأ أصحاب التفكير العقلى عدلوا إلى الطريقة التى لا تدخلها شبهة أو لبس ، حتى يأخذوا منهم عين اليقين، أى ليكون علمهم يقينيا .

وإذا كان الأمر كذلك ، فينبغى لصاحب العقل ، متى أراد معرفة الله ، أن يقلد العلم الإلهى فيما أخبر به عن الله فى كتبه وعلى ألسنة رسله . أما الذى يريد معرفة الأشياء فلن يجد أمامه سوى قواه ، التى منحه الله إياها . وعندئذ يجب عليه أن يكثر من الطاعات والنوافل حتى يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه . « فيعرف الأمور كلها بالله ويعرف الله بالله ؛ إذ لابد من التقليد وإذا عرفت الله بالله ، والأمور كلها بالله ، لم يدخل عليك فى ذلك جهل ولا شبهة ولا شك ولا ريب.[2] »

أما أهل النظر والاستدلال فإنهم ضحية ضرب من الوهم . ذلك أنهم

---

(١) الفتوحات مجلد ٢ ص ٦٥٨ – ٦٥٩ وانظر أيضاً مجلد٢ ص ٢٩٨ .

(٢) الفتوحات مجلد٢ ص ٢٩٨ .

يتخيلون معرفة حقائق الأشياء عن طريق الحس والعقل والنظر ، مع أنهم لا يفعلون شيئاً سوى أن يقلدوا حسهم وفكرهم وقواهم العقلية . وهم عرضة للخطأ فى تأويل أو فهم ما ينتهون إليه عن طريق الحس أو العقل والنظر . إنهم يحسنون الظن بأنفسهم ويعتقدون أنهم علماء على الحقيقة ، ويدّعون لأنفسهم القدرة على التفرقة بين الخطأ والصواب فى كل من الحس والعقل والفكر ؛ وما يدريك لعل الذى جعلوه خطأ يكون صحيحاً » .

ب — رد على اعتراض :

ويتوقع ابن عربى أن يعترض عليه أحد من النـــاس فيقول : ومن أين لك علم ما جئت به أنت؟ أليس من الممكن أن يكون هذا العلم اللدنى الذى تدعى أنه تقليد لله ليس فى واقع الأمر إلا تقليداً منك لعقلك وخيالك، فإنك لا تفعل سوى أن تفكر تفكيراً نظريا مثل الفلاسفة والمتكلمين؟ فلم تريد أن تلزمنا بفكرك ونظرك ، دون فكرهم ونظرهم؟

ويجيب هو بأنه لا مفر من التقليد . ولذا فإنه قد ارتضى تقليد ما جاء به الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فهو يقول : « قلنا صدقت ، ولكن لـــا لم نر إلا التقليد ترجح عندنا أن نقلد هذا المسمى برسول الله والمسمى بأنه كلام الله، وعملنا عليه تقليداً ، حتّى كان الحق سمعنا وبصرنا، فعلمنا الأشياء بالله ، وعرفنا هذه التقاسيم . فكان إصابتنا فى تقليد هذا بالاتفاق.. وهذا الذى ذهبنا إليه ما يقدر أحد على إنكاره ، فإنه يجده فى نفسه » .

ولكن يبقى أن يفسر لنـــا ابن عربى كيف يجزم بأن كل ما هداه إليه الكشف من تفاصيل فلسفية دقيقة نعرفُ مصدرها ، إنما جاء عن طريق تقليد الله . إنه يفسر لنا ذلك بأن هذه المعانى توجد فى النفس بالفطرة

فيكشف الله لبعض عباده عن هذا العلم الفطرى ، وأما بالفكر فمحال الوصول به إلى العلم . » فإن قيل من أين علمت هذا وما هو من مدركات الحس، فلم يبق إلا النظر، قلنا ليس كما تقول، بل بقى الإلهام والإعلام الإلهى ، فتتلقاه النفس الناطقة من ربها كشفاً وذوقاً من الوجه الخاص الذى لها[1] » ، ثم يستطرد يوصى سائلـه أن يشغل نفسه بامتثال ما أمر الله به من العمل والطاعة ومراقبة الخواطر التى ترد على قلبه فيقول : « وقد نصحتك إذ قد رأينا الحق قد أخبر عن نفسه بأمور تردها الأدلة العقلية والأفكار الصحيحة مع إقامة أدلتها على تصديق الخبر ولزوم الإيمان . فقلد ربك ، إذ لا بد من التقليد ، ولا تقلد عقلك فى تأويله ، واصرف علمه إلى قائله ، ثم اعمل حتى تنزل فى العلم كهو ، فحينئذ تكون عارفـاً ، وتلك المعرفة المطلوبة والعلم الصحيح . »

حـ ــ طبيعة العلم اليقينى :

ويرى ابن عربى أن هذا العلم اليقينى ، الذى يهبه الله لبعض عباده ممن أخلصوا له الإيمان وتقربوا إليه بالفرائض والنوافل ، علم ضرورى . ولو أراد العارف أن يتخلص من هذه المعرفة الضرورية اليقينية لما استطاع ، وذلك لأن العلم اليقينى يستقر فى نفسه بسبب نور الإيمان الذى يكشف عن حقيقة ما جاء به الوحى[2] . ولهذا اليقين الذى يستقر فى النفس ــ فلا تستطيع أن تنفك عنه ــ بينة من الله تصحبه فى قلب العبد . وصاحب هذه البينة على

---

(١) الفتوحات مجلد ٣ : ٤٨٩ .

يرى ابن عربى ضرورة التقليد فيما يتصل بالحدود الشرعية ، وهو يبيح القياس فيما عدا ذلك تخفيفاً على الأمة . الفتوحات مجلد ٤ : ٤٠٠ .

(٢) الفتوحات مجلد ٢ : ٢٩٩ .

نور من ربه وعلى صراط مستقيم[١] ، فيرى الأشياء على حقيقتها ، فيرى الشبهة شبهة ، ولا تلتبس لديه هذه الشبهة بالبينة .

لكن ما الذى يعنيه ابن عربى بالبينة ؟ إنها عنده ، الخاطر الصادق الذى يصفه ، هو ، بأنه سفير الحق إلى قلب العبد . وهذا الخاطر الصادق شىء من خفى غيوبه تعالى ، يختص من يشاء من عباده . فهو إذن تعريف من الله بأنه من عنده . «فخذ به ، وانظر ما يقبـــله فاقبله ، وما يدل عليه فاعتمد عليه ، وما ينفيه فانفه ، كما يفعل صاحب الفكر فى دليله . غير أن صاحب الفكر قد يتخذ دليلا ما ليس بدليل فى نفس الأمر ، وقد يتخذ دليلا ما هو دليل فى نفس الأمر» . أما الخاطر الأول [فلا يخطئ أبداً بالنسبة إلى العارف فى نظر ابن عربى الذى يؤكد لنا أن كلا من النظرة الأولى والسماع الأول والكلمة الأولى والحركة الأولى لا يكون إلا مخلّصاً لله . أما ما بعد الخاطر الأول فإنه عرضة للصواب والخطأ[٢] .

فالخواطر عنده سفراء الحق . وإذا وردت هذه الخواطر على قلب العارف ، علم ، عن طريق المشاهدة ، ما أراد الله أن يلهمه به . فهو دائم اليقظة ليتلقى هؤلاء السفراء؛ لأنه يعلم أنهم يمرون بساحته ولا يثبتون . وهذه الخواطر تقرع باب الغافل ، فإن انتبه تلقاهم ، وإن ظل فى غفلته عادوا من حيث أتوا[٣] .

لكن كيف يكتسب نور الإيمان لدى أصحاب البينة الذين يكشف لهم

---

(١) فتوحات ٢ : ٦٤٣ .

(٢) فتوحات ٣ : ٨٦ .

(٣) فتوحات ٢ : ٥٦٤ . وقد عبر عن ذلك فى موطن آخر (ف ٤ : ٣٨٤) فقال: «من جاء إليك فقد أوجب القيام بحقه عليك؛ فانه ضيف نازل فاما قاطن، وإما راحل .

عن العلوم الربانية ؟ يخبرنا ابن عربي ان الوصول إلى هذه المشاهدات الإلهية يتحقق لدى بعض أصحاب المجاهدات والرياضة ممن يكثرون من سهر الليل للعبادة ، وممن يجمعون الهمة ، حتى تلوح لهم أنوار متفرقة تتخللها ظلمه ما بين كل نور ونور . وتكون هذه الطوالع سريعة الذهاب فى أول الأمر . وتلك هى أول علامات القبول والفتح . ثم لا تزال تظهر له تلك الأنوار الشريفة بالمجاهدات والمسارعة فيها وإليها ، حتى يسطع نور أعظم يكشف له عن الحواجز التى تحول دون للناس ، ودون الوصول إلى هذه العلوم الوهبية ، ويكشف له عن أسرار ، ويرى نتيجة أذكاره ورياضاته ومجاهداته ، وقد أنشأها الله خلقاً روحيا تتسابق إلى أخذ تلك الأسرار فيأخذها عنها [1] . ويوصى ابن عربي هؤلاء الذين لم تتح لهم أعمالهم مثل هذا الفتح ألا يتهموا أنفسهم : فإن ذلك شىء مدخر لهم فى الآخرة .

فأصحاب الذوق إذن متفاوتون فيما بينهم لتفاوت استعداداتهم . ويورد ابن عربي هنا مقارنة بين الشبلى والحلاج فيقول : « قال الشبلى شربت أنا والحلاج من كأس واحدة فصحوت وسكر وعربد فحبس حتى قتل ، والحلاج فى الخشبة مقطوع الأطراف قبل أن يموت ، فبلغه قول الشبلى فقال : هكذا يزعم ! لو شرب ما شربت لحل به مثل ما حل بى ، أو قال مثل قولى : فقبلنا قول الشبلى ورجحناه لصحو الشبلى وسكر الحلاج » . [2]

د — أمثلة للمعرفة الصوفية :

وقد طبق ابن عربي تفرقته بين العلم النظرى وبين الكشف الصوفى فى مسائل عديدة منها فكرته عن كرامة الإنسان ومكانته فى العالم . فالإنسان

---

(١) الفتوحات مجلد٢ : ٦٢٦ .
(٢) الفتوحات مجلد٢ : ٤٥٦ .

عنده روح العالم. وهو يرى أن الله جمع للنشأة الإنسانية بين يديه «فلو فارق العالم هذا الإنسان مات العالم [١]». ولما كان الإنسان تاج الملك فقد كملت له الخلافة فى تدبير العالم وتفصيله. ولذا متى لم يصل الإنسان إلى مرتبة الكمال فهو حيوان فى حقيقته، وإنسان بحسب صورته الظاهرة فحسب. «وكلامنا فى الإنسان الكامل. فإن الله ما خلق أولا من هذا النوع إلا الكامل وهو آدم عليه السلام، ثم أبان الحق عن مرتبة الكمال لهذا النوع. فمن حازها فهو الإنسان الذى أيده. ومن نزل عن تلك المرتبة فهو من الإنسانية بحسب ما تبقى له، وليس فى الموجودات من وسع الحق سواه». ومعرفة مكانة الإنسان وكرامته على هذا النحو لا تكون، عند ابن عربى، إلا عن كشف وذوق، لا عن استدلال ونظر.

ومثال آخر يفرق لنا، عنده، بين الكشف والاستدلال العقلى وهو الخاص بمشكلة القضاء والقدر وأفعال العباد. فقد تضاربت أدلة العقول فى هذه المسألة: أننسب أفعال الإنسان إليه، فنقول إنه مخير، أم ننسبها إلى خالقه فنقول إنه مجبر؟ والخلاف فى هذه المسألة خلاف تقليدى مشهور. وأوضح ما يكون ظهوره عند المعتزلة والأشاعرة [٢]، فالأولون قالوا إن العبد يخلق أفعاله بالقدرة التى أعطاه الله إياها، وهى قدرة تصلح للضدين، أى أن الإنسان قادر على أن يفعل شيئاً أو أن يتركه، ومن ثم فهو مجبر ما دام يستطيع استخدام هذه القدرة المخلوقة، ليتجه بنفسه إما نحو الخير وإما نحو الشر، مما يبرر فكرة التكليف وفكرة الثواب والعقاب. أما الأشاعرة فقد نسبوا إلى الإنسان ما يسمونه كسب الأفعال، أى أن الإنسان يريد

---

(١) انظر مقالنا «فكرة الإنسان عند محى الدين بن عربى» فى مجلة «المجلة» شهر مارس ١٩٧٠

(٢) ويصف ابن عربى كلا الفريقين بأنهما من العوام. الفتوحات مجلد ٣ ص ٢١١.

أفعاله والله هو الذى يخلقها له ، ويجريها على يد العبد عندما تقترن إرادته بها . وفيما عدا هاتين الطائفتين الكبيرتين ذهب أهل الجبر المحض إلى القول بأن الإنسان مسير تماماً ، ولا اختيار له . فالله خالق كل شيء .

أما ابن عربي فيرى أن أدلة العقول ، لدى مختلف هذه الطوائف ، وإن تعارضت بحسب الظاهر عند أهل النظر والاستدلال، فإنها غير متعارضة فى نفس الأمر، وأنه إذا جاءت فى القرآن الكريم آيات تشهد بصدق وجهة نظر كل طائفة منها ، فالتناقض بين هذه الآيات ظاهرى لا حقيقى . ولا يرتفع هذا التناقض الموجود فى أدلة العقل وفى نصوص الشرع ، إلا بالنسبة إلى أهل الكشف. ويقول ابن عربي فى ذلك : (١) «ولا يعرف ذلك إلا أهل الكشف خاصة من أهل الله . وكون الإنسان على الصورة يطلب الفعل له ، والتكليف يؤيده والحس يشهد له . فهو أقوى فى الدلالة ، ولا يقدح فيه رجوع كل ذلك إلى الله بحسب الأصل ؛ ولهذا ضعفت حجة القائلين بالكسب. فإن هؤلاء أيضاً يقولون به لأنه خبر شرعى ، وأمر عقلى يعلمه المرء من نفسه . وإنما تضعف حجتهم فى نفيهم القدرة عن القدرة الحادثة .»

وقد أكد ابن عربي حله لهذه المشكلة فى موطن آخر ، عندما قال إننا لو لم ننسب فعل الصلاة مثلا إلى العبد لكان ذلك طعناً فى الخبر الإلهى وفى تكليف العبد بالصلاة ، ولكان أيضاً مباهتة للحس ، بحيث لا يمكن الثقة بالحس فى شيء . «فحسم الله هذا الأمر بما نسب من هذه الأفعال لمن أظهرها فيه وإضافها ، وليس خلقها لهم، وإنما ذلك لله تعالى .فانظر

(١) الفتوحات مجلد٢ ص ٦٣٥ .

ما أعجب هذا الأمر مع ما يتضمنه من التناقض المحقق . والإيمان بالطريقتين المتناقضتين فيه واجب ، والاطلاع عليه من باب الكشف مع وجود الإيمان به تأييد عظيم وقوة لمن أعطى ذلك . فإن فى هذا الموطن زل كثير من أهل الكشف . »[1]

وعجيب أن نرى أن هذا الحل الذى ارتضاه ابن عربى لأهل الكشف خاصة هو ما ما سبق إليه ابن رشد الذى يقول عنه ابن عربى «فعلمت أنه غيرمراد لما نحن فيه» كذلك يوجد بصورة أقل وضوحاً لدى الإمام الماتريدى. فهؤلاء الثلاثة يقررون أن الإنسان قادر على الفعل أو الترك فى حدود القدرة التى خلقها الله له ، ولذا فإنا لا نبدى دهشتنا عندما نجد، لدى كل من ابن عربى وابن رشد نفس الفكرة ، بل نفس العبارة حين يقول كل منهما إن الإنسان مجبور فى اختياره ، وإنه يخضع للأسباب التى وضعها الله فى الكون[2] .

٥ ـ أوصاف العارف

وقد اكتفينا بهذين المثالين حتى نفسح مكاناً لأوصاف العارف عند ابن عربى . فالعارف رجل يختلف عن الفلاسفة والمتكلمين فى رأيه وفى رأى الطائفة . فهو «من أشعر الهيبة نفسه ، واستولى ذكر الحق عليه ، فلا يشهد غير الله ، ولا يرجع إلى غيره . وهو يعيش بربه لا بقلبه ، لا يأسف على شىء ، ولا يقضى وطره من شى . بكاؤه على نفسه وثناؤه على

(١) الفتوحات مجلد ٣ ص ٢٢٩

(٢) الفتوحات مجلد ٣ ص ٢٤٨ .

ربه . . . . . لا يكدره شيء ، ويصفو به كل شيء[١]، مهذب الأخلاق غير قائل بالاتحاد ، مؤمن بالناطق فى سره ، مصغ إليه ، راغب فيما يرد به ، مشفق مما فى باطنه . . . . غيور على الأسرار أن تذاع » .

وربما كانت أهم سمة من سمات العارف عند ابن عربى هى كتمان الأسرار . وهذا هو ما التزمه فى كتاباته إلى أقصى حد يمكن تصوره . وقد تبلغ به البراعة والثقة بالنفس فى القدرة على كتمان السر إلى حد التصريح به فى مواطن لا يفطن إليها عادة من لا علم له بتياره النفسى إذا أجيز لنا هذا التعبير الحديث. وأحياناً تجده يستخدم لغة تجمع بين الرمز والتصريح فى تآلف عجيب ، بحيث يسير الظاهر والباطن جنباً إلى جنب دون تكلف أو تعسف[٢]. فإذا كنت على علم بما يدور الحديث حوله لم ترى سوى الشفافية بعينها . وذلك أن تنتقل كيفما شئت من المجاز إلى الحقيقة ، أو من الباطن إلى الظاهر ، وستجده يفجأك فى نهاية الأمر قائلا : وقد استوفينا الأمر ظاهراً وباطناً ، أما ما وراء ذلك فلا يقال إلا مشافهة . وربما تشعر أحياناً بما كان يود أن لو شافهك به . ولابد من أن يعايش المرء ابن

---

(١) انظر مقالنا نزعة التفاؤل ليبنتز ومحيى الدين بن عربى – مجلة الفكر المعاصر عدد شهر مارس سنة ١٩٧٠ .

(٢) وقد وجدنا بعد فراغنا من هذا البحث ، مصدقاً لما قلناه من براعة هذا المتصوف فى التنقل بين الظاهر والباطن أو بين الرمز والمرموز إليه. فقد فرق بين أصحاب التفكير النظرى وأهل الاعتبار من جانب وبين أصحاب التفكير النظرى وأهل الاعتبار من جانب وبين أصحاب الكشف من جانب آخر ، فقال إن العقلاء الذين حرموا الكشف فعبدوا أفكارهم ، وهؤلاء الذين وقفوا عند مرتبة الاعتبار ، وهى وسط بين التفكير النظرى والكشف ، لايجمعون بين الظاهر والباطن . فاذا فارقوا الظاهر ولجأوا إلى التأويل لم يتح لهم معرفة حقيقة الأشياء « إذ لم يكونوا أهل الكشف ولا إيمان لما حجب الله أعينهم عن مشاهدة ماهى الموجودات فى أنفسها ولا رزقوا الإيمان فى قلوبهم . أما المؤمنون الصادقون أولو العزم من الأولياء فعبروا بالظاهر معهم لا من الظاهر إلى الباطن . . . فرأوا بالعينين وشهدوا بنور إيمانهم النجدين فلم يكن لهم إنكار ما شهدوه ولا جحدوا ما تيقنونه » ف مجلد٣ . ٢٥٨ .

عربى زمناً حتى يستطيع أن يقحم نفسه عليه ، وأن ينخرط معه فى طيات ذلك التيار النفسى العجيب الزاخر .

وقد يصيبه من جراء شدة مخالطته لتفكيره المتدفق المتلاطم الذى قد يعارضه فيه ، أن يرغب مثله فى كتمان سره بسبب مزيج من الإعجاب والمودة لتلك العبقرية المذهلة ، وإن اختلف معه . وربما كان هناك دافع آخر ، وهو أنه لا يريد أن يتسرع فيصدر حكماً سابقاً ؛ بل يؤثر التأنى حتى يتأكد تماماً أنه لم يخطئ فى فهم أسراره . ولئن كشف له الزمن عن أنه أخطأ الفهم فسيبقى بعد ذلك أنه نعم ، حقيقة ، بصحبته زمناً طويلا قبل أن يفطن إلى أنه أساء فهمه . ونحن نعلم أن ابن عربى بلد أسراره فى كتبه عن قصد . وليس من اليسير على الباحث أن يوفق إلى جمع شتات هذه الأسرار المبعثرة عمداً وبدقة عبقرية إلا بنوع من الحدس أو الضربة أو اللحظة ، على نحو ما أرشدنا هو إليه .

وأيا ما كان الأمر ، فهو يوصى بعدم إذاعة السر ، وإن دعانا مراراً إلى أن نفطن إليه . فكثيراً ما يقول : « فافهم إن كنت ذا فطنة » أو يقول : « فافطن إلى السر ولا تفشه حتى يحين الرقت » وهو يروى لنا ، فى معرض الحديث عن الأسرار وضرورة كتمانها ، قصة رويت له عن ذى النون المصرى بسند طويل ، ينتهى إلى يوسف بن الحسن فيقول : « كان شاب يحضر مجلس ذى النون المصرى مدة ، ثم انقطع عنه زماناً ، ثم حضر عنده ، وقد اصفر لونه ، ونحل جسمه ، وظهرت آثار العبادة عليه والاجتهاد ، فقال ذى النون : يا فتى ما الذى أكسبك خدمة مولاك واجتهادك من المواهب التى منحك بها ، ووهبها لك ، واختصك بها ؟ فقات الفتى : يا أستاذ ! هل رأيت

عبداً اصطنعه مولاه من بين عبيده واصطفاه وأعطاه مفاتيح الخزائن ثم أسر إليه سرا ، أيحسن أن يفشى ذلك السر؟ ثم أنشأ يقول :

من سارروه فأبدى السر مجتهداً　　لم يأمنوه على الأسرار ما عاشا
وباعدوه فلم يسعد بقربهم　　وأبدلوه من الإيناس إيحاشا
لا يصطفون مذيعاً بعض سرهم　　حاشى ودادهم من ذلكم حاشا

ثم يخبرنا ابن عربى أنه لا يذيع السر إلا إذا أمر بذلك[١] . فالأصل هو الكتمان .

وهكذا يوضح لنا الفارق بين العارفين وبين أصحاب النظر العقلى فى الأمور الإلهية . فهؤلاء قد يدعوهم التيه بأنفسهم إلى التراشق فيما بينهم بألفاظ السباب ، أو إلى تكفير بعضهم بعضاً ، بينما يغالب العارفون أنفسهم حتى لا يفشوا أسراراً كشفت لهم رحمة بالأضعف من الناس .

(١) انظر الفصل السابع ص ٢٦٢ — ٢٦٣ .

الفهـرس

صفحة

صفحة

الفصل السادس [٢٣١ــ٢٥٠]

المحاسبى

الفصل السابع [٢٥١ــ٢٧٢]

موقف ابن عربى من أهل الظاهر والفلاسفة

صفحة



مطابع دار المعارف بمصر
١٩٧٠